



世纪出版

Politics in the Vernacular

Nationalism, multiculturalism and citizenship

【加拿大】威尔·金姆利克 著

Will Kymlicka

邓红风 译

少数的权利

民族主义、多元文化主义和公民

上海世纪出版集团

少数的权利

民族主义、多元文化主义和公民

[加拿大] 威尔·金里卡 著 邓红风 译



<http://rbook.net/bbs/>

世纪出版集团 上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

少数的权利:民族主义、多元文化主义和公民/(加)金里卡(Kymlicka, W.)著;
邓红风译. —上海:上海译文出版社

2005. 5

(世纪人文系列丛书)

书名原文:Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship

ISBN 7-5327-3495-1

I. 少... II. ①金... ②邓... III. 民族主义

—研究—西方国家—文集 IV. D091. 5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 051245 号

图字: 09-2002-385 号

本书中文简体字专有出版权归本社独家所有,非经本社同意不得连载、摘编或复制
本书如有缺页、错装或坏损等严重质量问题,请向承印厂联系调换

策划编辑 汪 宇

责任编辑 高文英

装帧设计 陆智昌

少 数 的 权 利

——民族主义、多元文化主义和公民

[加拿大]威尔·金里卡 著

邓红风 译

出 版 世纪出版集团 上海译文出版社

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc www.yiwen.com.cn)

发 行 上海世纪出版集团发行中心

印 刷 商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开 本 635×965mm 1/16

印 张 27.75

插 页 4

字 数 350 000

版 次 2005 年 5 月第 1 版

印 次 2005 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 7-5327-3495-1/D·064

定 价 48.00 元

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

中文版序

本书收集的论文试图探讨并评估西方民主国家在包容民族文化多样性方面的经验，特别是近来所采用的各种形式的移民多元文化主义和多民族联邦制度的经验。许多西方国家已经采取了重大的改革措施，在给予少数民族更大的权利和承认的方向上迈进了一步。本书中我的目标就是评价这一倾向，初步总结一下，什么可行，什么不可行。我的结论，虽不具体，却是令人乐观的：我认为，这些进展，有许多是可以用自由民主的价值加以解释的，而且在实践中行之有效。尽管还有一些很重大的困难需要加以解决。

西方这些包容多样性的模式是否适用于世界其他国家呢？这些国家有自己独特的历史、政治传统和文明。我必须承认，在写本书的这些文章时，我没有深入研究过中东、拉美、东欧、非洲或亚洲国家的情况。然而，我很高兴又很惊奇地发现，本书在世界各地都备受关注，包括这一次被翻译成中文。在最近的著作中，我试图探讨我的理论是否有着更为广泛的适用性，特别是在东欧。^[1]我表现出谨慎的乐观：本书描述的经验教训原是为了西方读者的，但可能确实对其他地方也有一些用处。

然而，显而易见，当我们进行这种跨文化的研究时，会遇到许多复杂的情况。我这里只简单地讨论两个问题：第一个问题是哲学上对不同道德价值观的关注；第二个问题是政治上对不同的地缘政治环境的关注。

纵观全书，我的目标之一就是要确定，西方采纳的那些少数民族权

利是否与自由主义传统的基本价值观和原则相一致。这些基本价值观和原则包括：个人自律、社会公正和政治民主等原则。利用这些自由主义的价值观作为我的规范性标准，一是因为我个人认为，它们很有说服力，二是因为它们统治着西方民主国家的公共话语和政治文化。任何被认为与自由主义相违背的少数群体权利，都非常难以被西方接受。

个人自由和民主的这些价值观虽并非西方所独有，但也非世界公认。其他社会可以认为它们采取的是一种社群主义或集体主义的路线，这种观念可能会影响到它们如何对待少数族裔文化群体。或许，某些我认为与自由主义的价值观并行不悖的少数民族权利，与社群主义的路线背道而驰。某些批评家确实论辩说，我的方法并不适用于东亚，因为我的西方自由主义的价值观与那个地区的社群主义和（或）儒家价值观有着本质的差别。^[2]

在自由主义的西方与社群主义的东方制造一种二元对立，是否准确，是否有用，我表示怀疑。在我看来，在所有的社会中，无论是东方还是西方，自由主义和社群主义都是交织在一起的。至少，我无法确信这种自由主义与社群主义的划分与少数群体权利问题真有什么关系。在我看来，自由主义者与社群主义者的主要分歧是在个人与群体间的关系上，在于个人可以在多大程度上自由地质疑和修改群体的习俗和传统。^[3]但是，本书中所讨论的问题主要不是有关群体内部的关系，而是有关群体之间的关系，特别是主流族裔群体与少数群体之间的关系。在我看来，社群主义者同自由主义者一样，对主流群体压迫和羞辱少数群体及剥夺它们的权利的做法，同样能够而且应当感到义愤填膺。^[4]

[1] 见威尔·金里卡和玛格达·奥帕尔斯基：《自由主义的多元文化论能够输出吗？西方政治理论与东欧的族裔关系》（牛津大学出版社，2001年）。

[2] 何保刚：“金里卡的自由主义少数群体权利理论能够应用于东亚吗？”，见保罗·范德·维尔德和亚历克斯·麦凯编：《亚洲研究新进展》（Kegan Paul International, London, 1998），第20—44页。

[3] 关于自由主义社群主义的划分，参见我所著《当代政治哲学》（牛津大学出版社，2002；中译本已由上海三联书店出版，2004）。

[4] 我在我的神户讲座——“普遍少数群体权利：意见统一的前景”中进行的讨论。见《权利及社会哲学手册》（即出）。

第二个问题，我想简单论述一下我为少数民族的自治权所做的辩护。在本书中，我论证说，西方民主国家应当接受集中居住在一个地区的少数民族谋求民族承认和民族自治的要求，使它们可以保持自己的社会性文化，使之具有活力并且运行良好，这种社会性文化有以自己的语言运作的公共机构。我认为，在西方，这样做不仅是最公平的、而且也是最稳当地解决少数民族民族主义所引起的问题的方法，历史已经证明了这一点。

然而，这一潮流在世界的许多地方受到了强烈的抵制。在这些地方，把自治权授予少数民族常被看作是威胁国家安全的一步。其实在少数民族政策与国家安全观念之间有着密切的联系。如果国家担心少数民族可能与境外的敌人合作，或者担心保护少数群体权利将会被邻国作为进行军事干涉的借口，那么就很难让这些国家采纳公正的或慷慨的少数民族政策。例如，东欧国家都普遍有这样的担忧，大多数国家担心少数民族会不忠诚，会与邻邦的敌人合作。我认为在亚洲的一些地方，也有这样的担忧。

西方国家能够采纳更加宽容的少数民族政策，部分是因为大多数西方国家事实上与邻国之间已经不存在安全担忧。因此，少数群体问题就已经从“国家安全”问题变成了“公正”问题。在世界大多数国家，少数群体问题仍然被视为首要的国家安全问题。在这一方面，改变世界上少数群体的命运的问题就与减少地缘政治的不安全因素有了紧密的关系。^[1]

[1] 我在“东西方对比：包容少数民族民族主义过程中的公正与安全”一文中更具体地发展了他的思想。见阿兰·迪希霍夫编：《民族主义、自由主义和多元主义》（即出）。

导 言

本书收集的论文属于一个正在进行的研究计划，这一计划要考察西方民主国家中族裔文化群体的地位和权利。在我 1995 年的著作《多元文化公民》中，我试图提出一个少数群体权利的自由主义理论轮廓。我提出了一些原则，来区分不同类型的少数群体的诉求，并在自由主义理论的框架内估价这些诉求的合法性。本书中的论文从这一基本理论出发，力求完善和扩展这一理论，并且对其中的不和谐之处加以处理。这些论文按几个共同的主题编排在一起，我想提一下其中的三个主题。

首先，最基本主题关系到我们称之为民族国家构建与少数群体权利的辩证法。正如我在全书中自始至终试图表明的，自由民主国家从以下意义上讲，都曾有过构建民族国家的历史：它们鼓励，有时甚至是强迫生活在国家领土上的公民融入到使用一种共同语言的共同公共体制中。西方国家曾使用了各种各样的策略来取得这种语言和体制的融合：国籍和归化法、教育法、语言法，有关公务人员雇用、兵役制度和国家传播媒体的政策，等等。我把这些称之为国家式民族国家构建方略（the tools of state nation-building）。

这些政策经常是针对少数民族文化群体的，当面对这样一个处于民族国家构建中的国家时，这些群体只有有限的选择。他们可以接受国家对他们的期待，融入共同的全民族体制中去，并且可以在这方面得到国家的帮助。或者它们可能试图建立或保持他们自己一套独立的公共机构（例如他们自己的学校、法庭、传播媒体和立法机构）。或者他们可以简单地

选择处于一种无人过问的状态，在自愿的孤立中生活。这类做法中的每一种都反映了面对民族国家构建过程的少数群体所采取的不同策略，但是如要取得成功，每一种策略都要求国家做出某种安排。这些安排可以采取多元文化政策、民族自治以及使用自己语言的权利的形式，或者采取条约权利和土地要求的形式，或者法律豁免的形式。所有这些少数群体权利都可以限制或改善国家式民族国家构建对少数群体造成的冲击。

- 这里的关键是，要把少数群体权利的诉求放在民族国家构建政策这样一种环境中来考虑，把它看作是对国家式民族国家构建的反应。少数群体常常感到国家式民族国家构建政策对它们的威胁，担心它会造成各种负担和隔阂，或者使他们成为弱势群体。我认为，少数群体权利
- 2 最好被理解为一种保护机制，使少数群体免受可能的不公正待遇。因为不同的少数群体面对来自不同的民族国家构建政策的威胁，他们的少数群体权利诉求也会不同。原住居民所面临的不公正待遇与移民的不同，少数群体权利诉求的多样性，就反映了这种不同。

总之，这就是国家式的民族国家构建与少数群体权利的辩证法。我力图通书举出具体的例证，使这一思想内核变得血肉丰满。但是，这样来思考少数群体的权利，把它作为对民族国家构建的一种保护性反应，需要修改我们讨论这些问题时所用的标准术语，我希望这是有目共睹的。在学术分析和日常公开辩论中，少数群体权利常常被描述为“特别状况”或“特惠”的形式。人们惊奇地发问，这些固执己见又永不满足的少数群体为什么总是向国家要求让步和优惠。然而实际上，虽然少数群体确实向国家提出诉求，但是这应当被理解为对国家向他们提出的诉求的一种反应。人们说“少数群体爱找国家的事”，但是在每一个爱找事的少数群体背后，都更可能有一个在向少数群体施压的国家。

我相信，许多少数群体权利诉求是合法的。也就是说，少数群体要求的权力确实确实是为了保护少数群体免受实在的或潜在的不公正待遇。如果没有这些权利，国家式的民族国家构建政策可能会导致这样

的不公正待遇（第四章）。我们的确看到，在西方民主国家中，有一种明显的倾向，这就是更多地接受这些权利诉求。例如，我们看到这些国家正转向实行一种更富多元文化色彩的移民融合政策（第八章）。^[1] 我们也看到，少数族裔及原住居民的语言权利和自治诉求受到越来越广泛的认可（见第五、六章）。越来越多的人认识到，为确保多元社会的公正，必须有这样一些权利。

如果说国家式民族国家构建政策的存在有助于实现少数群体权利合法化，也可以把这个公式反过来，贯彻少数群体权利也有助于国家式民族国家构建的合法化。无论如何，我们不能简单地认为，自由民主国家强迫少数群体融入以主流语言运作的体制中去是合法的。自由国家主义者争辩说，这些民族国家构建政策所要促成的某些目的是合情合理的，这一点我同意。但是，同化、排斥少数群体，或者剥夺他们的权利，或者向已经处于弱势的群体转嫁成本和负担，用这样一些方法来达到这些目的却并不合法。除非对少数群体权利加以补充和制约，否则国家式民族国家构建就可能是压迫性的、不公正的。另一方面，如果这些少数群体权利到位，则国家式的民族国家构建政策就能发挥一些合法而又重要的功能（第十、十一章）。 3

所以，我们在西方民主国家中所看到的是与健全形式的少数群体权利相结合并受到其制约的健全形式的民族国家构建，形成一个复杂的混合体。在我看来，两者是相互关联的，只能结合在一起去理解和评估。这是我的第一个主题。

第二个主题是，在西方民主国家中我们看到，一种把民族国家构建政策与少数群体权利特别结合在一起的方法正在出现。从很多方面看，这种结合运行得相当好。我要集中讨论西方越来越通行的两种少数

[1] 此处及在本书的其他地方，我用移民这一术语指称那些新近合法地进入一个国家并有权获得公民身份的人。我用这一术语区别那些外籍劳工和非法移民（以及某些国家的寻求避难的人），这后一类人可能会长期地留居在这个国家，但没有权利成为公民。按照迈克尔·沃尔泽的说法，我把这后一类人称为“客籍民”——古希腊用这一术语指称长期居住在雅典但却没有权利获得公民身份的人。

群体权利的宽泛模式：移民多元文化主义和多民族联邦制。我认为两者都取得了成功，至少依据那些对自由主义有重要意义的标准，如和平、民主、个人自由、经济繁荣和各群体间的平等来衡量是这样。部分由于容纳了少数群体权利，西方民主国家已经学会了怎样以和平民主的方式去处理民族多样性问题，而且几乎没有发生军事独裁、恐怖主义、暴力或使用国家进行镇压的事情。民族冲突现在是一个用“投票而不是子弹”来解决的事情（Newman, 1996）。更重要的是，这一切是在自由主义的宪法框架内取得的，充分尊重了个人的民权和政治权利。这一切也是在不危及公民经济福利的情况下取得的——实际上，采取了充满活力的移民多元文化政策以及（或者）多民族联邦制的国家是世界上最富有的国家。最后，但也很重要，这些少数群体权利帮助促进了主流群体和少数群体间的平等，削弱了民族间的贵贱等级或主从关系。少数群体权利使少数群体容易受主流群体经济、政治、文化控制的程度减轻了，有助于促成各民族间的更大的相互尊重。

当然，还有很多困难的问题需要解决。许多群体还远没有取得充分的平等：非洲裔美国人、北欧的外籍劳工、南欧的非法移民、美洲和澳大利亚及斯堪的纳维亚的原住居民。本书中我讨论了这样一些例子（第六至九章）。而且，即使在政策执行得好的地方，也存在着某些危险，可能使进步发生逆转。政策执行得好，经常是由于运气好，而不是远见和周密计划的结果。而且，我相信，有理由感到谨慎和乐观的是，西方民主国家已经真正地迈出了重要的步伐，开始懂得了如何以尊重和促进自由主义的自由、公正和民主价值的方式来处理族裔文化多样性问题。国家式民族国家构建与少数群体权利的一揽子措施正在西方民主国家出现，它比我们先前处理族裔文化多样性的方法要好，比其他虚有其表的选择也要好。这就是我的第二个主题。

论文中的第三个主题，是自由民主国家的理论和实践的差距。直到最近，自由主义政治理论家无论对国家式民族国家构建还是对少数群体权利几乎都不着一词，更不要说探讨两者间的关系了。国家式民族

国家构建和少数群体权利被自由主义理论家漠视了，并且由于国家中立于族裔文化的神话而变得模糊不清了（第一章）。20世纪50年代到80年代的主要自由主义理论家不仅忽视了这些趋势，而且还使用了一些术语，含蓄地否认或掩盖这些进展：如公民民族主义、宪政爱国主义、普通公民身份、非歧视、国家与民族分离、无肤色歧视宪法、善意忽视（benign neglect），等等。或者，就算是有过相关的讨论，对于自由主义理论的基本框架，这些政策也只被当作并不重要的边缘性的东西。20世纪90年代以前，要想找到一次持久的讨论，涉及国家式民族国家构建的合法目标和工具，或少数群体权利的合法形式，是很费力的。甚至至今，尽管近期对民族主义论题的兴趣猛然骤增（见第十章），对于自由主义国家用什么样的工具，可以合法地寻求语言和制度上的融合，我们仍然缺乏一个系统的认识。（例如，要求移民在成为公民之前去学习官方语言，是合法的吗？）而且，尽管关于少数群体权利的文章不断出现，我们仍然没有系统地认识这些问题：什么样的少数群体诉求，在什么背景下，对什么群体才是适当的——例如，原住民的诉求与其他民族群体的诉求有什么不同？（第六章）

简言之，自由民主国家的现实（这些国家代表了国家式民族国家构建与少数群体权利的复杂的组合）与自由主义的政治理论世界（它基本忽视了自由主义国家如何积极涉及民族与少数群体权利问题的方式）之间存在着一个巨大的鸿沟。我的长期研究计划（涉及这些论文及我以前的著述）一直是要铺平自由主义国家的理论与实践之间的这一鸿沟，并发展一种理论，来帮助我们理解和评价民族国家构建和少数群体权利的这些重要的现实实践。西方民主国家现行的实践并没有任何明确的模式，也没有明晰表述的基本原理，而是为应付急需而出现的。我们需要发展出有助于我们从理论上阐明这些实践与自由民主的深层价值观关系的工具。

但是我们确实需要这样一种理论吗？不管怎么说，如果国家式民族国家构建和少数群体权利的现行方案现在运作得相当好，而且这些成

5 功的方法的出现并没有靠政治理论指导，那么我们还需要发展一种理论吗？因为我是一名经过训练的政治哲学家，很明显，对我来说，理论和实践有这么大的差距，这是个问题。但是，为什么这是个问题？对谁来说这是个问题？少数群体权利到底对谁有帮助？

或许，近期这些发展没有得到政治理论的指导，这实际上是件好事。当前的实践是在理论上的真空状态下，是在对长期的目标或基本原理没有一个清晰的理解的情况下产生的。采纳这些实践做法是出于应急的妥协需要，以解决某些特定问题；常常是出于社会稳定的动机，而不是什么公正，也没有太注意它们是否符合（或不符合）自由主义的自由、平等与民主的基本原则。它们被当作应急的政策，而不是基本义务或权利。但是，或许需要的正是这种实用态度。或许过分地关注基本原则只会使少数群体和主流群体各自的立场更加强硬，结果更难以达成妥协。为什么要认为，发展一种理论会使最基本的实践更容易改善呢？

理论和实践关系的一个相似的问题反而是来自规范的政治理论的其他重要领域。在民族国家构建和少数群体权利这一具体问题上，有人论证说，在没有规范理论的情况下，西方民主国家已经完成了一些成功的实践。在其他领域，我们有一些漂亮的理论但却是蹩脚的实践。例如，从20世纪70年代以来，在发展有关分配公正的严格而又系统的自由主义理论方面，出现了一些有趣而又深刻的成果。我认为，与25—50年前相比，我们对分配公正的原理的理解深刻得多了。然而，这对我们社会或对整个世界的分配公正水平显然没有任何影响。相反，可以说，恰好在我们的分配公正的理论得到了改善的这一段时间里，经济资源分配的不公正大大地增加了。

或者看一看环境伦理。人们普遍认为，在过去30年中，这一领域取得了巨大的进步。然而，如莱特和卡茨所述：

当环境伦理接近走完它的第三个十年的时候，它面临着一个奇

怪的问题。一方面，这一学科在人类与非人类世界的道德关系分析方面取得了长足的进步。该领域产生了很多立场和理论，试图推导出道德上合理而又恰当的环境政策。另一方面，又很难看到环境伦理对环境政策的制定有什么实际的影响。^[1]

这些例子使我们没有理由乐观地认为，发展更好的规范性理论就会导致更好的实践。 6

当然，没有人认为，单单靠发展一个分配公正、环境伦理或少数群体权利的理论就会改变世界。如果一种政治理论有助于改变世界，那么它也只能以间接的方式这样做。但政治理论怎样才能——哪怕是间接地——帮上忙呢？最近我参加了由荷兰实践伦理学校组织的有趣的暑期学习班，叫“公正理论：有什么用处？”，它对当代自由主义的公正理论的实际用途表示怀疑。同样的问题也可以用来问少数群体权利理论或环境伦理。其作用是什么？或者更准确地说，什么样的理论有帮助？在什么条件下有帮助？帮助谁？

我发现这些问题还没有解决。它们对政治理论作为一种学科或职业的本质和价值提出了深刻的质疑。然而我相信，至少在伦理关系领域，有一些因素对规范性理论的阐述，可能是相关、有用的。

公众舆论似乎明显地倾向于把少数群体权利不只是看作一件应急的政策或实用的妥协，而是一个基本公正的问题。少数群体权利越来越被准确地看成是“权利”，违反它们可能构成对基本尊严的侵犯。人们试图在立法甚至宪法层面上使少数群体权利法律化，就反映了这一倾向。那些曾被视为应急的、试验性的、或许是过渡性的政策，现在都被视为值得以立法形式公布并以宪法加以保护的东西。

这一转变有两个重要含义。首先，只要少数群体权利被视为基本权利和基本公正问题，就会产生使它们国际化的压力。那样的话，对待

[1] Light and Katz, 1996:1.

少数群体的问题就不仅是国内政治问题，而且成为合法的国际关怀、甚至或许是国际干涉的问题。例如，欧洲安全与合作组织 1991 年通过了有关少数民族权利的原则；并于 1993 年设立了少数民族问题高级专员。欧洲理事会 1992 年通过了少数群体语言权利的公约（《关于区域性语言或少数群体语言的欧洲宪章》），1995 年通过了《关于保护少数民族框架公约》。实际上，各类西方组织已经决定，尊重少数群体权利是东欧各国加入该俱乐部（北约、欧洲联盟）或留下来当全权成员国（欧洲理事

7 事会、欧洲安全与合作组织）的先决条件。^[1] 欧洲理事会秘书长甚至这样说，尊重少数群体是衡量我们的“道德进步”的基本尺度（Burgess, 1999）。

这是国际法领域少数群体权利合法化的大趋势的一部分。例如，联合国通过《隶属民族或族裔、宗教和少数语言群体的权利宣言》和正在辩论《原住居民权利宣言草案》（第六章）。如果通过，这两个文件将极大地影响人们看待全世界少数群体待遇的方式。泛美人权委员会也正在为制定一个区域性人权标准而发挥作用。或者看一下世界银行最近决定把少数群体权利作为世界各地评估发展项目的标准之一。有人甚至在谈论通过一个“世界少数群体权利宣言”来补充 1948 年通过的《世界人权宣言》（见第四章）。

对少数群体权利的国际立法和监督这一广泛开展的运动，只有在假定至少部分的少数群体权利已经从应急和实用的妥协性质的东西，变成了基本权利的情况下，才有意义。但是，如果我们要开始这一少数群体权利国际化的项目，我们需要一些理论工具用以使我们能从无数不同的地方性的原则制度化方式中找出这些隐含的原则。我们需要区别基本的原则与应急的实际做法。换句话说来说，我们需要一种理论，以使我们确定少数群体在全世界面临的标准威胁是什么，哪一种威胁需要加

[1] 这将是第一个认真的试验个案，来检验把西方的少数群体权利标准“出口”到世界其他地区的可行性和可欲程度，所以值得仔细考虑。它是我现在研究的重点和下一部书的主题（Kymlicka and Opalski, 2001）。

以防范，与此同时，留有足够变通的余地，以使各国根据自己的实际情况决定什么样的补救措施最合适。

公众舆论的这一转变的第二个含义是，甚至在西方，人们已经更加意识到，有时是更加担心少数群体权利和多元文化政策的“逻辑”。当少数群体权利被视为应急的实用的妥协措施时，它们不会一定被当作一种可以为其他辩护主张所援引的先例或标准。但是一旦少数群体权利被当作原则问题，我们就会担心“滑坡效应”（slippery slope）。或许同样的支持移民群体多元文化教育的原则将会要求我们容忍原谅移民群体内部的非自由主义的作法。或许同样的支持少数民族自治的原则会要求我们接受分离。

简言之，人们担心的是，尽管现存的少数群体权利可能是无害甚至是有利的，它们只是滑向更危险形式的少数群体权利（涉及分离、同族聚居化或迫害）的第一步。一旦我们视现存做法为原则问题，那么我们需要考虑这些原则的逻辑延伸。 8

换一种说法就是，对什么是多元文化政策和少数群体权利的限制，大多数人并没有一个清晰的概念。在限度之内，人们对少数群体权利并不厌恶，但是他们需要知道的确有一些限度。或许，现在的做法由于调和了少数群体权利与民族国家构建，是满足这一点的，但这仅仅是因为少数群体权利的逻辑还没有全面实施。人们会把某些政策当作实际妥协的措施而接受下来，但是如果同样的政策被看作是对一项新原则的承诺，因而有潜在的深远含义，就会遭到拒绝。

换句话说，对少数群体权利的维护者和批评者来说，现在的赌注都很大。我们可以后悔，在国内和国外，压在少数群体权利重要性上的投注增加得太快。但是，赛马已经出栏，现在要把少数群体权利再放回仅仅是应急政策和实际妥协的盒子里已经太晚了。一旦人们的观念已经转向把少数群体权利看作基本原则和基本权利问题，就再没有其他的选择，只能尝试去说明这些原则和权利是些什么东西。而且，我个人认为，少数群体权利的问题的确是公正和权利的问题，有权得

到适当的法律保护和国际的立法（第四章）。

出于这些及其他的理由，我认为发展一个少数群体权利的理论是很重要的，这一理论应明确地检验当前的实践是如何与自由主义民主原则相联系的，并且确定少数群体权利主张的理由及限度。这样也还留下一个什么样的规范理论最有助益的问题。本书中论文的目的是一种我们可称之为“中层次”（mid-level）理论。我不为特定国家的特定政策开出具体的药方。例如，公民教育一章中，我没有为教育课程中的多元文化政策提出具体的建议（第十六章），关于原住民和环境保护的一章也没有对土地权利提出具体的建议（第七章）。另一方面，我也不涉及关于理性与人格的本质这样的基本哲学问题，以及这些概念是普遍的，还是文化相对性的问题。我在有些地方提出过这些问题（第三、四、七章），但只是置而不论。

宁可说，我的目标是批判性地研究西方民主国家中讨论民族性及族裔文化多样性的标准方式。我试图找出偏见、双重标准、观念障碍，以及在这些问题上的日常话语混乱——例如我们谈论诸如群体权利、公民民族主义、公民、联邦主义和世界主义的方式。这些术语充满了规范，而且，尽管我们认为我们知其所言，但是它们的意义却惊人地模糊不清，容易被误用，容易应用起来前后不一致。而且，像我试图表明的那样，这些模棱两可之处与双重标准并不是偶然的和无心的错误，而是系统地起了不利于少数群体的作用。因而我的目标是让我们认识到这些术语的使用和误用，使我们清楚地理解它们与自由民主制之基本价值观的联系。

我希望这种理论化过程对人是有意义的。我知道，许多哲学家想要有一种更高抽象度的理论，那种可以从有关理性、知识和人格的第一前提推及出来的理论。一些政策制定者想要低抽象度的实际应用和案例分析。但是我自己不具备做这后一方面工作的资格，对前者的有用与否又表示怀疑。因此我将集中在道德论据与政治话语的中层次分析。我认为那是值得做的工作，不但可以为理解少数群体权利带来一线希

望，而且还为理解传统政治的自由主义的性质，特别是为它的个人主义、自治、平等、政治共同体及民族认同的观念带来一线希望。

本书的结构

本书是一本论文集，不是一部专著，论文所论及的题目相当广泛。但是它们都同样与自由民主国家内部对族裔文化多样性的包容有关，只是各篇文章的视角不同。本书分为四个部分。第一部分“少数群体权利辩论的演进”，总结了族裔文化少数群体的权利的“辩论的状况”。第一章解释了过去15年间这一辩论是如何演变的。少数群体权利过去被看作是旧有的自由主义与社群主义的辩论的一部分，以致社群主义者都被认为是支持族裔文化社群权利的，而自由主义者都被认为是以严格的个人主义的名义反对这类权利的。然而，人们逐渐认识到，关于少数群体权利的辩论是自由主义内部就如何公正地在自由主义体制内包容族裔文化多样性的辩论。特别是，自由主义者必须应对移民融入的合理条款，以及多数群体或少数民族的“民族国家构建”的适当形式及局限。第二章认为，越来越多的文献显现出有关“自由主义的文化论”的一致意见，即：自由主义的文化论认为，自由主义的国家不仅应当支持大家都很熟悉的、在所有的民主国家中都受到保护的个人公民权利和政治权利，而且还应当采纳各种针对特定群体的权利和政策，意在承认和包容族裔文化群体的独特认同和需要。我对出现的这种一致意见的解释是，部分原因是没有任何值得信赖的其他选择。第三章简单地总结了我在《多元文化公民》一书中提出的少数群体权利理论，并针对两个主要的辩驳——其一是关于“民族”与移民“族裔群体”的区别，另一个是，一个多元文化主义理论可以建立在特定的自由主义原则之上。这三章定义了本书其他部分的问题的范围，并为我处理这些问题定下了基本术语和前提。

10

第二部分命名为“族裔文化公正”，这部分的论文讨论了一个自由民主国家中族裔文化公正的要求。第四章解释为什么仅保护个体的人权并不足以保障族裔文化群体间的公正，以及为什么少数群体权利必定会对人权作出补充。本章特别重点讨论了三个即使是在个体的人权受到保护的情况下，少数群体仍易于受到国家的不公正待遇的领域：移民定居政策，语言政策以及行政区界和权力的划分。第五章探讨为什么需要某种权力分享形式以保证少数民族的公正待遇。本章还概括了一种可能会满足这种权力分享要求的“多民族联邦制”形式（与美国或德国模式的联邦制相当不同），这种形式的联邦制在世界上越来越常见。第六章是对詹姆斯·安纳亚的《国际法中的原住居民》一书的述评，探讨了原住居民的权利与其他无国家民族的权利。国际法正在走向承认原住居民有权要求不同于其他民族群体或人民的权利的特殊权利。我讨论了这种差别待遇的理由，及其对自决标准的隐含意义。第七章调查了许多原住居民面临的一种特殊形式的不公正——即经济发展和移居政策对它们的传统领地的影响。第八章探讨移民/族裔群体公正的条件，特别是融入大社会的公正条件。本章为之辩护的是各西方国家近期向“多元文化”的移民归化模式的转变，同时挑战那种认为这些政策是在“巴尔干化”而且/或者是对个体权利的威胁的观点。第九章考虑了这一移民多元文化模式是否能够扩大至北美的种族少数群体，或者是否还需要增加一些措施。

第三部分的题目是“误解民族主义”。这部分的论文探讨了自由主义者对民族主义通常所抱有的错误解释和先入为主的观念，并且为这样一种观念进行了辩护：国家民族主义和少数群体民族主义都有其真正的自由主义形式。第十章讨论了一些大家熟悉（也潜在着误导）的存在于世界主义和民族主义之间的对立，讨论了为什么自由主义者已经逐渐脱离反民族主义形式的世界主义而转向自由主义（因而部分也是世界主义）形式的民族主义。第十一章（与克里斯蒂娜·施特雷勒合著）综述了自由主义的民族主义观的近期著述。尽管对这些著述有着广泛的

认同，我们还是发现一些模糊的地方和疏漏需要解决。典型的自由主义民族主义者主张，自由民主原则，最能够在，或许只能在“民族的”政治单位内实现。但这种主张是在为国家民族主义辩护呢？还是在为少数群体民族主义辩护呢？或者是为两者辩护？自由主义的民族主义试图建立跨国机构，其含义为何？第十二章讨论了一些例子，说明自由主义对少数群体权利的长期偏见是如何继续使之对民族主义的分析存在偏见，特别是在系统地误用“公民”和“族裔”民族主义之区分方面。（第十二章是一篇就迈克尔·伊格纳季耶夫、威廉·普法夫、利亚·格林菲尔德和耶尔·塔米尔等人关于民族主义的著作写的书评。）第十三、十四章以一些例子说明了，这些自由主义的偏见不仅阻碍了我们对民族主义的明智的理解，而且还使我们无力应对发生于世界各地的、与少数民族斗争相关的紧迫政治问题。第十三章是对约瑟夫·卡伦斯的《魁北克民族主义是正义的吗？》的书评，讨论的是加拿大的自由主义者无力应对魁北克的民族主义。第十四章讨论的是戴维·霍林格的《后族裔美国》，论证了误解少数群体民族主义对美国的外交政策产生的有害后果。第十五章通过探讨少数民族是怎样处理其传统领土上不断增加的移民这一问题，试图验证少数群体民族主义本质上是自由主义的还是非自由主义的各种主张。这一章探讨了当少数群体民族主义的主张与移民多元文化主义的主张发生冲突时，可能会出现的两难境况。

最后一部分题目是“多民族国家中的民主公民”。这部分的论文探讨了民主公民的实践在我们这个多元化和多样化的时代如何得以保持和发展。第十六章强调，作为包容族裔文化多样性的要求与促进民主公民品质所要求的共同品行与忠诚之间发生冲突的领域，教育有着重要的意义。第十七章是对戴维·赫尔德著作的评论，它探讨了全球化在多大程度上要求我们从更加全球性的角度来思考公民问题，或者公民是否仍将会与国家的体制和政治程序相联系。第十八章批判了迈克尔·桑德尔的《民主制中不满情绪》，论证了是自由平等主义而不是公民共和主义，最有希望提高当今社会中的公民品质。

这些论文的早期版本此前都发表过。全部论文都做了点滴的修改,以更新参考书目,统一术语并减少重复。第五章和第八章修改得更多一些。

12 第一章,《少数群体权利的新争论》将收入韦恩·诺曼和罗纳德·拜纳编的《加拿大政治哲学:当代的反思》(牛津大学出版社,多伦多,2000)。它利用了“多元文化主义战争的最新进展:评沙哈尔和斯平纳-哈勒夫”一文,载克里斯蒂安·约普克和史蒂文·卢克斯编:《多元文化问题》(牛津大学出版社,1999),第112—129页。

第二章,《自由主义的文化论:趋向一致的观点?》是作为《伦理理论与道德实践》杂志“论民族主义、多元文化主义和自由主义的民主”特刊的导言发表的,1/2(1998),第143—157页。

第三章,《我们需要关于少数群体权利的自由主义学说吗?答卡伦斯、扬、帕莱克和福斯特》,发表于《星宿》,4/1(1997),第72—87页。

第四章,《人权和族裔文化公正》是在英国斯旺西威尔士大学第六届J·C·里斯纪念演讲会上的演讲,发表于《宪法研究评论》,4/2(1998),第213—238页。

第五章,《少数群体民族主义与多民族联邦制度》最初以西班牙语“联邦制、民族主义和多元文化主义”发表于《国际政治哲学杂志》,7(1996),第20—54页,后以英语“联邦制可以替代分离吗”发表在珀西·莱宁编:《分离的理论》(伦敦劳特利奇出版社,1998),第111—150页。

第六章,《原住居民权利的理论化》,发表于《多伦多大学法律年刊》,49(1999),第281—293页。

第七章,《原住居民权利和环境公正》最初以“共同体概念和社会公正”发表于芬·汉普森和朱迪思·雷皮编:《大地的利益:环境变化与社会公正》(科内尔大学出版社,1996),第30—51页。

第八章,《移民多元文化主义的理论与实践》改编于两篇文章:

“族裔社团与民主公民”，发表于艾米·古特曼编：《结社自由》（普林斯顿大学出版社，1998，第177—213页）；“加拿大多元文化政策的理论与实践”，发表于 *Altera*（罗马尼亚）12（1999），第48—67页。

第九章，《种族关系的十字路口》最初作为我的著作《找到我们的路：加拿大族裔文化关系的再思考》（牛津大学出版社，1998）的第五章发表的。

第十章，《从启蒙运动的世界主义到自由主义的民族主义》是为下列文集而作并将被收入史蒂文·卢克斯编：《启蒙运动：当时与现在》。它被译成罗马尼亚语“*De la cosmopolitismul luminilor la nationalismul liberal*”，载 *A Treia Europa*，2（1998），第439—451页；译成加泰罗尼亚语“*Del Cosmopolitisme il. lustrat al nacionalisme liberal*”，载 *Idees: Revista de temes constemporanis*，2（1999），第26—45页；译成荷兰语，载 *Ethiek en Maatschappij* 3/1（2000），第3—20页。

第十一章，《世界主义、民族国家和少数群体民族主义》最初发表于《欧洲哲学杂志》，7/1（1999），第65—88页（与克里斯蒂娜·施特雷勒合著），此处经过修改。 13

第十二章，《误解民族主义》最初发表于《异议》杂志（冬季刊，1995），第130—137页。后来重版，载罗纳德·拜纳编：《民族主义的理论化》（纽约州立大学出版社，1999），第131—140页；译成加泰罗尼亚语“*El nacionalisme mal entres*”，载《当代》，10（1996），第39—45页。它还利用了“现代性与少数群体民族主义：评托马斯·弗兰克”一文，载《伦理学和国际事务》11（1997），第171—176页。

第十三章，《自由主义的民族主义的悖谬》发表于《加拿大文学评论》，4/10（1995年11月），第13—15页。

第十四章，《国际舞台上的美国多元文化政策》最初发表于《异议》杂志（秋季刊，1998），第73—79页。德文本见 Will Kymlicka, *Multikulturalismus und Demokratie: Über Minderheiten in Staaten und*

Nationen (汉堡罗特布赫出版社, 1999), 第 84—102 页。

第十五章,《少数群体民族主义和移民融合》为下列文集而作并将被收入约翰·麦加里和迈克尔·基廷编《少数群体民族主义、全球化和欧洲一体化》(牛津大学出版社,即将出版)。

第十六章,《公民教育》最初发表于马克·霍尔斯特德和特伦斯·麦克劳克林编:《道德教育》(伦敦劳特利奇出版社,1999),第 79—102 页。重版,载《学校园地》(斯洛文尼亚)杂志 10/1(1999),译成西班牙语“Educación para la Ciudadanía”载弗朗西斯科·科洛姆·冈萨雷斯编:《多元文化主义的政治》(2000)。

第十七章,《全球化时代的公民:评论赫尔德》最初发表于伊恩·夏皮罗和哈克·科登编:《民主的边缘》(剑桥大学出版社,1999),第 112—126 页,此处经过修改。它还利用了《公民的前景:本国和全球》,载托马斯·库什内编:《全球/信息时代的民族国家》(女王大学出版社,1997),第 315—325 页。

第十八章,《自由平等主义和公民共和主义:朋友还是敌人?》发表于阿尼塔·艾伦和米尔顿·里甘编:《辩论民主制的不满:美国政治、法律和公共哲学论文集》(牛津大学出版社,1998),第 131—148 页。

目录

中文版序/1

导言/1

第一部分 少数群体权利辩论的演进

第一章 少数群体权利的新争论/3

第二章 自由主义的文化论：趋向一致的观点？/29

第三章 我们需要关于少数群体权利的自由主义学说吗？

答卡伦斯、扬、帕莱克和福斯特/41

第二部分 族裔文化公正

第四章 人权和族裔文化公正/65

第五章 少数群体民族主义与多民族联邦制度/89

第六章 原住民权利的理论化/120

第七章 原住民权利和环境公正/135

第八章 移民多元文化主义的理论与实践/158

第九章 种族关系的十字路口/187

第三部分 误解民族主义

第十章 从启蒙运动的世界主义到自由主义的民族主义/217

少数的权利

第十一章 世界主义、民族国家和少数群体民族主义/238

第十二章 误解民族主义/264

第十三章 自由主义的民族主义的悖谬/278

第十四章 国际舞台上的美国多元文化政策/291

第十五章 少数群体民族主义和移民融合/303

第四部分 多民族国家中的民主公民

第十六章 公民教育/323

第十七章 全球化时代的公民：评论赫尔德/351

第十八章 自由平等主义和公民共和主义：朋友还是敌人？ /363

致谢/386

译后记/388

参考书目/390

第一部分

少数群体权利辩论 的演进

第一章

少数群体权利的新争论

近十年里，政治哲学家对西方民主国家中的族裔文化群体权利问题兴趣日浓。^[1]本章中我会对迄今为止所有的哲学争论做一个简单的概括，并对其将来的发展方向提出一些建议。

作为政治哲学家，我们感兴趣的是由这类少数群体权利引起的规范性问题。支持或反对这些权利的道德依据是什么呢？特别是这些权利与作为基础的自由民主原则，如个人自由、社会平等和民主之间的关系又怎样呢？不论是就范围而言，还是就基本术语而言，有关这些问题的哲学争论都有明显的变化。当我在20世纪80年代中期开始研究这些问题的时候，几乎没有其他政治哲学家或理论家涉足这一领域。^[2]的确，在本世纪大多数时间里，族裔问题在政治哲学家眼中处于边缘地位，得不到重视。（许多其他学科也是如此，从社会学到地理学到历史学。）

然而现在，处于相对被忽视状态几十年之后，少数群体权利问题终于走到了政治哲学的前沿。这其中有几个原因，最明显的原因是，东欧社会主义阵营的解体引发了族裔民族主义的狂潮，这一狂潮直接影响了这些国家的民主进程。认为自由民主制度会在这些国家中顺利形成的乐观主义预测，为族裔问题和民族主义的问题所打乱。建立已久的民主制国家中的许多因素也更加突显了族裔问题：移民和难民在许多西方国家中引起本土主义者的激烈反应；原住民的觉醒和政治动员最终导致了联合国通过原住民权利宣言草案；在几个西方民主国家中，从

- 18 加拿大（魁北克）到英国（苏格兰），从比利时（佛兰德）到西班牙（加泰罗尼亚），分离主义的威胁持续存在并逐渐发展壮大。

所有这些现象都在 90 年代初达到高潮，这清楚地表明西方民主制度并没有解决或克服由族裔文化差异引起的紧张局势。因此，当我们看到政治理论家们纷纷将其注意力转向这一题目时，也就没有什么值得吃惊的了。例如，近几年，第一本用英语出版的讨论规范性问题的哲学著作面世，该书涉及到分离主义、民族主义、移民、群体代表权、多元文化政策，以及原住居民权利等问题。^[3]

这一争议不仅在规模上有所发展，其使用的词汇术语也有明显的改变，我想要关注的正是这一点，下面我将试着划分这一争论的三个不同阶段。

1. 第一阶段：作为社群主义的少数群体权利

第一阶段是指 1989 年以前的争论。那几个在 70 年代和 80 年代讨论这一问题的少数理论家认为，对少数群体权利的争论本质上等同于“自由主义者”与“社群主义者”（或“个人主义者”与“集体主义者”

[1] 我用“族裔文化少数群体权利”（或为简洁起见，“少数群体权利”）笼统地指代涉及面很广的一系列公共政策、法律权利和豁免，以及从多元文化政策到语言权利到原住居民条约的宪法保护等的宪法条款。这是同类但不同源的，但所有这些措施都有两个共同的特点：（a）它们同我们所熟悉的模式——即所有自由民主国家所保护的公民的共同公民权和政治权利——有所不同。（b）采取这些政策是为了承认和包容族裔文化群体的特有认同和需要。为帮助理解这一分类，见 Levy, 1997。

[2] 其中最重要的是弗农·范戴克，在 70 年代和 80 年代早期，他发表了一系列有关这一题目的论文（如 Van Dyke, 1977, 1982, 1985）。还有一些法律理论家讨论了少数群体权利在国际法中的作用，及其同无歧视人权原则的关系。

[3] Baubock, 1994; Buchanan, 1991; Canovan, 1996; Kymlicka, 1995a; Miller, 1995; Phillips, 1995; Spinner, 1994; Temir, 1993; Taylor, 1992a; Tully, 1995; Walzer, 1997; Young, 1990。除了普拉梅纳茨（1960）以外，我不知道在 1990 年以前是否还有哲学家用英语写成的有关任何这些题目的专著。关于这些问题，还有许多哲学文章的论文集（Backer, 1994; Kymlicka, 1995b; Leining, 1998; Couture et al. 1998; Shapiro and Kymlicka, 1997; Schwartz, 1995; Raikka, 1996）。完整的参考书目见 Kymlicka and Norman, 2000。

之间)的争论。当遇到一个从未研究过的问题时,政治理论家会将其与其他更为熟悉的题目比较,寻找可以进行类比的地方,这是很自然的,而自由主义与社群主义之争似乎是最恰当的类比。

在政治哲学中,有关自由主义与社群主义的争论由来已久,可以上溯几个世纪,尽管形式不同。我不会完整地再现这一争论。不过,非常简单地说,这一争论本质上是围绕着个人自由的优先权展开的。自由主义者坚持个人有权自主决定自己的幸福观,赞成把个人从任何既定的或与生俱来的状态中解放出来。自由主义的个人主义者认为个人在精神上优先于集体,集体之所以重要,不过是因为它有利于其属员的幸福。一旦属员发现维持现有的文化习俗已经没有什么意义,集体就没有任何单独的利益去保持这些习俗,因此无权阻止个人改革或抛弃这些习俗。

19

社群主义者质疑“自律个人”这一概念,在他们看来,人“置身于”一定的社会角色和社会关系中,这样的自我不会形成或改变他们自己的幸福观念;相反,他们继承了一种生活方式,这一生活方式为他们规定了什么是幸福。社群主义者把个人看作是社会习俗的产物,而不把群体习俗看作是个人的选择的产物。而且,他们通常否认集体利益可以分解为属员的个人利益,因此,给予个人自律以特权被看作是有害于集体的。一个健康的集体应该在个人选择和保护集体生活方式之间保持平衡,并且设法限制前者对后者损害的程度。

在争论的第一阶段,人们假定一个人在少数群体权利问题上所持的立场,依赖并派生于其在自由主义与社群主义争论中的态度。坚持个人自律的自由主义者反对少数群体权利,认为对个人的强调是适当的,而少数群体权利偏离这一点则是不必要和危险的。相反,社群主义者则把少数群体权利看作是保护集体免受个人自律的腐蚀作用的侵害,是对集体价值的确认。族裔文化少数群体尤其需要这样的保护,因为他们处境最危险,同时也因为他们仍维持一种需要保护的集体生活方式。与多数群体不同,族裔文化少数群体尚未对自由主义的个人主义屈服,

因此仍保持着一种和谐的集体生活方式。

这一有关个人与群体的相对优先权和相互归约性的争论充斥着早期有关少数群体权利的文献。^[1] 少数群体权利的维护者承认，他们与自由主义对道德个人主义和个人自律的承诺并不一致，但认为这恰恰指出了自由主义的固有缺陷。

总之，维护少数群体权利需要认可社群主义对自由主义的批判，并把少数群体权利看作是维护和谐而且有集体意识的少数群体用以对抗自由主义的个人主义侵犯的武器。

20 2. 第二阶段：自由主义框架内的少数群体权利

越来越多的人认识到，这种把西方民主国家中的大部分少数群体权利的诉求概念化的做法与事无补。“社群主义者对哲学自由主义的攻击与[少数群体]权利的概念有着惊人的相似”这一假设也越来越多地受到了质疑。^[2]

实际上，多数西方民主国家中的族裔文化群体并不希望抵御现代自由社会的现代化力量，相反，他们希望成为现代自由社会享有充分权利和平等的一员。大多数移民群体也是如此，他们寻求的是融入和完全地参与到自由民主社会的主流中，以便可以利用这一社会提供的教育、技术、学识和大众媒体等等。对大多数非移民的国内少数群体来说也是如

[1] 关于“个人主义者”阵营的代表，见 Narveson, 1991; Hartney, 1991。关于“社群主义者”阵营的代表，见 Garet, 1983; Van Dyke, 1977; Addis, 1992; Johnston, 1989; McDonald, 1991a, 1991b; Svensson, 1979; Karmis, 1993。

[2] Galenkamp, 1993, 第 20—25 页。这一“惊人的相似”的观念部分是由于语言上的一个花招，因为少数群体权利是由群体主张的，倾向于因群体而异，它们通常被称为“集体权利”。于是，多数群体寻求“个人”权利，而少数群体寻求“集体”权利，这一现象就被当作一种证据，证明少数群体在某种程度上比多数群体更像“集体主义者”。这个连锁推论中有几处漏洞，并非所有针对特定群体的少数群体权利都是“集体主义”权利，即使是那些在某一方面符合这一字眼的意义的“集体”权利，也不见得就是“集体主义”的证据。见 Kymlicka, 1995a; 本书第三章和第四章。

此，如魁北克人，佛兰德人和加泰罗尼亚人。^[1] 他们中有的成员也许希望从自由民主国家分离出去，但即使真的这样做，他们也不是要建立一个非自由主义的社群主义社会，而是要建立属于他们自己的现代自由民主社会。魁北克人想要建立“有差别的社会”，但那也是个现代自由主义的社会——拥有都市化的、世俗的、多元化的、工业化的、官僚主义的，以及消费主义的大众文化。

的确，民意测验显示，通常少数群体与多数群体都坚持自由主义的原则，而远非反对自由主义原则，两个群体在这一问题上的态度没有统计学意义上的差别。移民也同样迅速地接受了基本的自由民主原则，即使是那些来自很少有或没有自由民主制经验的国家的移民也是如此。^[2] 对个人自律的执著在现代社会中有着深刻而广泛的基础，超越了 21 族裔、语言和宗教的界限。

这一规律有一些明显而重要的例外。如，有些族裔宗教派别故意与外部世界疏远开来——如哈特派信徒、阿米希教徒，哈希德派犹太人。一些更为孤立和传统的原住居民群体符合“社群主义”群体的描述。有关自由主义政权如何应对这些非自由主义群体的问题极为重要，我会另行讨论。^[3]

但在有关少数群体权利的争论中，绝大多数并非自由主义多数群体同社群主义少数群体之间的争论，而是自由主义者之间有关自由主义的意义争论。这是承认共同的自由民主原则的个人和群体间的争论，但他们对这些原则在多族裔社会中如何解释有不同意见——特别是他们对

[1] 所谓少数民族，我指的是在其历史领土上形成了完整的运作着的社会的群体，它们在被并入一个大的国家之前就已经存在。这些少数民族的被兼并通常是非自愿的，通过殖民、占领或两个帝国之间领土割让等方式完成，但有时也可能作为建立联邦的结果而自愿发生。少数民族的种类包括“无国家民族”（如魁北克人、波多黎各人、加泰罗尼亚人和苏格兰人）和“原住居民”（如印第安人、因纽特人、萨米人、毛利人）。关于这两种少数民族的类似与差别，见第六章。

[2] 有关加拿大移民情况，见 Frideres, 1997；有关美国移民情况，见 Harles, 1993。有关加拿大法语人口和英语人口间政治价值的趋同，见第十三章。

[3] 见 Kymlicka, 1995a, 第八章；1998a: 第四章。我在第十六章也简要地谈到了这一问题。

自由民主社会和制度机构中语言、民族性和族裔认同所起的恰当作用有意见分歧。宣称少数群体权利的群体坚持认为，对他们的语言、习俗和认同至少要给予某种形式的公开承认和支持，这不但同包括个人自律的重要性在内的基本自由民主原则一致，更是这些原则的要求。于是，由这一点就引发了争论的第二阶段。在这一阶段，问题变成：自由主义理论中的少数群体权利可能处于一个什么样的范围内？这样来界定这场争论并没有解决问题。相反，少数群体权利在自由主义理论中的地位问题仍极具争议性，但是它改变了争论所使用的术语。问题不再是如何保护社群主义少数群体免受自由主义侵害，而是赞成自由主义基本原则的少数群体是否仍然需要少数群体权利。既然群体的确信奉自由主义，为什么他们的成员仍然要求少数群体权利？为什么他们不满足于传统的普遍公民权利？

这就是约瑟夫·拉茨在其近期著述中试图解答的问题。拉茨认为个人自律——他们对幸福生活的选择能力——最终与下列事情密切相关：是否能接触他们的文化，这一文化的繁荣，他人对这一文化的尊重。^[1]而少数群体权利有助于保证这种文化的繁荣和彼此尊重。其他自由主义作者，如戴维·米勒、耶尔·塔米尔、杰夫·斯平纳，以及我本人都就“文化归属”或“民族认同”对追求自由的现代公民的重要性做了相似的论述。^[2]这些论述的细节有所不同，但是我们都以自己的方式论证了存在着与文化和认同相关的更大利益，这些利益不但与自由平等的自由主义原则完全一致，并且还证明，给予少数群体特殊权利是正当的。我们可以称之为“自由文化主义者”立场。

自由文化主义的批评者提出了许多理由反驳整个这一论证思路。有人否认我们可以清楚明白地区分每一种“文化”和每一个“文化群体”；有人否认我们可以解释清楚个人是文化的“成员”这一论断；还有一些人

[1] Raz, 1994, 1998; Margalit and Raz, 1990。

[2] Tamir, 1993; Miller, 1995; Spinner, 1994; Kymlicka, 1989。

则认为，即使可以说个人是不同文化的成员，我们也没有任何理由假设个人的自由幸福与文化的繁荣有任何联系。^[1] 这些反驳十分重要，但是我想我们可以回答这些反驳，无论如何，他们尚未成功地泯灭自由文化主义的热情，自由文化主义在该领域迅速地发展成为自由主义者的共识。^[2]

然而，即使是对自由主义的文化主义抱同情态度的人也不得不面临一个显然的问题。很清楚，有些少数群体权利会削弱而不是支持个人自律。因此，少数群体权利的自由主义维护者们面临的关键问题就是区分“坏”的少数群体权利和“好”的少数群体权利，前者限制个人权利，后者则是对个人权利的补充。

我曾建议区分少数群体可能会主张的两种不同的权利。第一种是用以防备自己的属员的群体权利，意欲用来防止来自内部不同政见的影响破坏群体的安定（如群体中的个人作出的不遵循传统惯例习俗的决定）。第二种群体权利是用以防备大社会的权利，用以保护该群体不受外部压力（如大社会作出的经济或政治决定）的影响。我称前者为“内部限制”，后者为“外部保护”。我想，假如一个人是赞同个人自律的自由主义者，应该会对内部限制的主张产生怀疑。自由文化主义拒绝承认，群体可以以保护其文化和传统的纯洁性和真实性的名义合法地限制其成员基本公民权或政治权利。同时，自由主义的多元文化政策概念又给予了群体各种用以防备大社会的权利，用来提高群体对抗多数群体的经济政治权力的能力。这种“外部保护”是与自由主义的原则一致的，尽管，假如它不是用以增强少数群体对抗大社会权力的能力，而是使其可以控制其他少数群体的经济或政治，那么它的合法性就不存在了。非常概括地说，如果(a)少数群体权利保护了群体内的个人自由；而且(b)它促进群体间的平等关系（无控制关系），那么我们就可以

23

[1] 关于这三种反对意见的言简意赅的陈述，见 Waldron, 1995。

[2] 这种自由文化主义观点——明显地同几十年来占据主导地位的自由主义观点不同——为何会变得如此流行，这是个很有趣的问题。我将在第二章讨论这一问题。

说这种少数群体权利与自由文化主义是相一致的。^[1]然而其他自由文化主义者还认为,如果群体的成员拥有从群体中退出的实际权利,那么某些形式的内部限制也可以接受。^[2]

因此在争论的第二阶段,少数群体权利的问题变成了自由主义理论内部的问题。其争论的目的是为了说明某些(但不是全部)少数群体权利的主张可以提高自由主义的价值。在我看来,第二阶段反映了真正的进步。现在我们对族裔文化群体的主张有了更准确的描述,同时对这些主张所引发的规范性问题也有了更准确的理解。我们已经脱离了那种缺乏新意而又误导别人的纠缠于个人主义还是集体主义的争论。

然而,我觉得第二阶段的争论仍然存在问题。尽管它更好地理解大多数族裔文化群体的本质和他们对自由主义国家提出的要求,可它错误地阐释了自由主义国家的本质及其对少数群体提出的要求。

3. 第三阶段: 作为对民族国家构建回应的 少数群体权利

我先解释一下。有一个一般少数群体权利的批评者和维护者都接受的假设,即自由主义国家在正常的运转中,应遵循族裔文化中立的原则。也就是说,政权保持“中立”,尊重其公民的族裔文化认同,并对族裔文化群体的生存能力不加干涉。根据这种观点,自由主义国家对待文化的态度就像对待宗教一样——即人们在私人生活中可以自由追求,而国家不能干涉(只要这些文化尊重其他人的权利)。既然自由主

[1] 见 Kymlicka, 1995a, 第三章。我同时断言,西方民主国家中的族裔文化群体寻求的绝大多数少数群体权利都属于外部保护的范畴。

[2] 这似乎是那些接受自由主义的“政治”概念的人的看法,这种“政治”概念与“综合”概念不同,前者基于容忍的价值,而后者则基于自律的价值。见 Galston, 1995; Kukathas, 1997。我讨论了金里卡著作(1995a, 第八章)里提出的方法的不同之处。决定什么是“有效”退出权利很复杂,这一复杂性的讨论,见 Okin, 1998。

义排除了建立官方宗教的可能性，也就不能有高于其他可能的文化信仰的官方文化。

例如，迈克尔·沃尔泽认为，自由主义使得“国家与族裔性绝对地分离”。自由主义国家位于国内所有族裔和民族群体之上，“拒绝赞同或支持他们的生活方式，或是对他们的社会繁衍表现出很高的兴趣”。相反，国家对这些群体的“语言、历史、文学和历法保持中立”。他说，这种中立自由主义国家的最显著例子莫过于美国，其族裔文化中立的表现是：在宪法上不承认任何官方语言。^[1]因此，移民要成为美国公民，只需确定他们效忠于美国宪法所规定的民主和个人自由原则。

事实上，有些理论家认为，恰是这一点把自由主义“公民国家”与保守的“族裔国家”区分开来。^[2]族裔国家把某一特定族裔民族文化及认同的繁衍看作其最重要的目标之一。而公民国家则对其公民的族裔文化认同持“中立”态度，完全以坚持某种民主和正义的原则作为国民的标准。根据这种观点，让少数群体寻求特殊权利，从根本上背离了自由主义国家的传统运作方式。因此谁想主张这种少数群体权利，谁就有举证义务。

自由文化主义者论述了文化归属在保证自由和自尊方面所起的作用，试图以此来完成其举证的义务。他们试图说明少数群体权利不会削弱个人自由和平等，而是会补充并有助于满足严格遵从族裔文化中立的国家所无法满足的需要。

因此，第二阶段的争论所做的假设是，主张少数群体权利的人必须拿出令人信服的理由，来说明为什么要放弃族裔文化中立的标准。然而在我看来，所谓自由民主国家（或“公民国家”）是族裔文化中立的，这种观点很明显是错误的。把宗教模式用来描述自由民主国家和族裔文化群体之间的关系完全是误导。

[1] Walzer, 1992d, 第100—101页。也见 Walzer, 1992b, 第9页。

[2] Pfaff, 1993, 第162页; Ignatieff, 1993。

美国被认为是“中立”国家的原型，那么就让我们来看一下美国的实际政策。历史上州政府边界的划定和它们加入联邦的时间都经过了精心安排，以确保以英语为母语的人可以在美国联邦的 50 个州中都占多数。这帮助确立了英语在美国全部领土上的主导地位。^[1] 此后的几项政策又继续巩固了英语的这一主导地位。例如，法律规定儿童在学校里需要学习英语；移民（50 岁以下者）要取得美国公民资格，也需要学习英语；要在政府内工作或受雇于政府，有一条不成文约定：申请人必须讲英语。

这些规定决非是某种族裔文化中立标准的偶然的例外。相反，他们之间联系紧密，并共同勾勒出了美国国家的框架和国家决定社会结构的方法。（因为大多数国家中政府采购占国民生产总值的 40%—50%，政府使用的语言决不可忽视。）

所有这些政策都是为了促进种族融合，建立我所说的“社会性文化”。所谓社会性文化，我指的是一种集中于特定领土区域的文化，以共同语言为中心，这种语言广泛地用于社会公共领域和私人领域的各个制度机构（如学校、传媒、法律、经济和政府等）。我称之为社会性文化，用来强调它是由一种共同的语言和许多社会机构组成，而不是由共同的宗教信仰、家庭习俗或个人生活方式等组成。一个现代自由民主国家中的社会性文化必然是多元化的，既包括基督教徒，又包括穆斯林、犹太人和无神论者；既包括异性恋又包括同性恋；既包括城市的专业人员又包括乡村的农民；既包括保守党成员又包括社会主义者。这种多样性是自由公民所享有的权利与自由的必然产物，尤其当其公民中还有多种族裔的人口时，理所当然地会产生多样性。然而这一多样性又为语言和社会机构的和谐所平衡和限制；当然和谐不是自己产生的，而是深思熟虑的国家政策的结果。

美国政府故意制造出这种社会性文化，并促使其公民融合进去。政

[1] 见第五章。

府鼓励公民把投身到以英语运作的共同的社会性机构中去视为他们的人生机遇。政府培育了一种民族认同，这一认同部分地决定于同一种社会性文化归属。在这方面，美国决非惟一。促进公民融入某种社会性文化是所有自由民主国家都采用的“民族国家构建”计划的一部分。

很明显地，讲英语的美国人共享共同“文化”这种感觉是很淡薄的，因为它无法排除宗教、个人价值、家庭关系或个人生活方式的选择差异。^[1]但是，这种文化尽管狭窄，却也决非无足轻重。相反，我将在 26 下面说明，将人民融入这样一种社会性文化的尝试曾多次遇到严重的阻碍。尽管这种意义上的融合为公开或私下表达个人或集体的差异留下了足够的空间，应当将自己的人生机遇与以多数群体语言运作的社会机构联系起来的观点，仍受到一些群体激烈地反对。

所以我们得用一种全新的自由民主国家的模式——我称为“民族国家构建”的模式——来代替“族裔文化中立”国家的观点。我们讲的“民族国家构建”不是说政府只能宣扬一种社会性文化。政府政策有可能鼓励在一个国家中并存两种或两种以上社会性文化——事实上，正如我下面将讨论的，这恰是多民族国家如加拿大、瑞士、比利时和西班牙的特点。

然而，历史上几乎所有的自由民主国家都曾一度试图将一种社会性文化推广至所有领土。^[2]这不应被看作仅仅是纯粹的文化帝国主义或种族中心主义偏见在作祟。这种民族国家构建有许多目标，例如，建立使用共同语言的标准化教育，要使所有公民在现代经济中享有平等的工

[1] 事实上，我对“社会性文化”这个词的用法与文化一词在多数学科中的用法有所冲突，在那些学科中，文化的定义具有广泛的人种学意义，指的是共享某种民俗、习惯和仪式。现代自由主义制度下的公民所共享的公共文化不具备这种共同的浓重的人种学意义——事实上，自由主义社会的定义之一就是缺乏一种共同的浓重的人种学文化。然而，这对现代自由主义形式的政府来说，同样重要的是，公民在一种完全不同而且十分淡薄的意义上，享有一种以共同的语言和社会机构为中心的共同文化。

[2] 有关这一过程的普遍性，见 Gellner, 1983; Anderson, 1983; Tilly, 1975。据我所知，瑞士是惟一的例外：它从未认真地强迫其法裔和意大利裔的少数群体融入讲德语的多数群体中。其他所有西方多民族国家都曾一度共同努力，想要同化少数群体，并且最终也只是不情愿地放弃了这一梦想。

作机会，这一点被认为是必不可少的。事实上，平等的机会恰是由平等地进入用主导语言运作的主流机构这一点决定的。同样，福利国家内部必须团结，而参与共同的社会性文化通常被看作是促成这种团结的基本条件，因为它宣扬了一种共同的认同和归属感。而且，共同语言也是民主制的基本条件——如果互相之间无法沟通，“人民”如何能共同执政呢？总之，在现代国家中，促进融入共同的社会性文化一直被视为社会平等和政治和谐的关键。^[1]

- 27 所以，国家都致力于进行“民族国家构建”——即推广共同语言，培育人们具有这样一种观念：大家共同归属并平等参与以这一语言为基础的社会机构。审定官方语言、核心教育课程、入籍资格的标准等，都是以在全社会普及某种特定的社会性文化为目的，以发展特定的民族认同为目的。而这种民族认同应是建立在参与这一社会性文化的基础上的。

如果如我所言，民族国家构建模式的确为现代自由民主国家提供了更为精确的描述，它对少数群体权利又有什么影响呢？我相信，这一争论为我们提供了一个极为不同的视角。问题已经不再是如何为偏离中立标准寻找依据，而是致力于民族国家构建的多数群体是否不公正地对待了少数群体？少数群体权利是否有助于抵抗这些不公？

这应该是争论的第三阶段，我试图在自己的近期著述中探讨这一阶段。我无法讨论其所有含义，不过让我们给出两个例子来看一下，这一

[1] 对自由民主国家中民族国家构建的重要性和合法性的辩护，见 Tamir, 1993, Miller, 1995，我将在第十、十一章讨论他们的观点。当然，这种民族国家构建也同样可以用来为保守的目标服务。如玛格丽特·卡诺万所说，民族国家就像使国家运转的“电池”——一种共同的民族认同感的存在可以激发和动员公民为共同的政治目标而奋斗——而这些政治目标可以是自由主义的，也可以是保守主义的（Margaret Canovan, 1996, 第80页）。自由主义改革者用民族国家这一电池来发动其公民支持民主化、经济发展以及社会公正；非自由主义的专制主义者则启用民族国家这一电池来发动其公民支持对其民族的所谓敌人——可能是境外国家或者是国内的不同政见者——的攻击。这就是为什么民族国家构建在专制制度和民主制度中同样普遍（如佛朗哥统治下的西班牙，或军事独裁统治下的拉丁美洲国家）。专制主义政权同样需要一块“电池”来完成复杂的现代社会中的公共目标。区分自由主义和保守主义国家的标准并非是否存在民族国家构建，而是民族国家构建为何种目的服务，以及通过何种方法来达到这些目的。

新的模式是如何影响有关少数群体权利的争论的。

4. 两个例子

民族国家构建对少数群体有什么影响？泰勒指出，民族国家构建的过程不可避免地给予了多数群体文化的成员以特权：

假如现代社会有一“官方”语言，按这一术语的完整意思，就是国家赞助、灌输和定义的语言和文化，所有经济职能和国家职能都通过这一语言和文化起作用。因此，使用这种语言并属于这一文化的人们很明显拥有极大的优势。讲其他语言的人则明显处于劣势。^[1]

这意味着少数群体文化面临着一个选择。假如所有的公共机构都使用另一种语言运作，少数群体就面临着被挤到社会主要经济、学术和政治机构的边缘的危险。处于如此困境之中，少数群体有（非常简约地说）三个基本选择：

- (a) 他们可以选择融入多数群体的文化，尽管可能试图重新谈判融入条款；
- (b) 他们可以寻求维持自己的社会性文化所需的自治权利和权力——即建立以他们自己的语言运作的经济、政治和教育机构。也就是说，他们可以建立自己的有竞争力的民族国家构建形式；
- (c) 他们可以接受永久的边缘地位。

[1] Taylor, 1997, 第 34 页。

对于每一种选择，我们都可以找到与之相符的族裔文化群体（也有群体处于中间状态，如非洲裔美国人）。^[1] 例如，有些移民族裔宗教派别选择永久边缘地位。这对像加拿大的哈特派信徒和美国的阿米希教徒来说也许如此。可是，选择边缘地位似乎只对某些宗教派别有吸引力，因为他们的教义要求其避免同现代社会的一切接触。哈特派信徒和阿米希教徒并不在乎他们在大学和立法机构中处于边缘地位，因为他们认为这种“世俗”的机构本身就是一种腐败。

然而，几乎所有的族裔文化少数群体都希望融入现代社会。而要做到这一点，他们只有或者选择融合，或者选择寻求建立和维持自己的现代机构所必需的自治权。当面临这一选择的时候，各族裔文化群体做出了不同的反应。

（1）少数群体

对于多数群体的民族国家构建，少数民族通常的反应是通过致力于建立自己有竞争力的民族国家构建，为维持或重建其社会性文化而斗争。事实上，他们经常使用与多数群体宣扬其民族国家构建所用的同样的工具——如控制学校教育的语言和课程、政府雇员的语言、移民及公民资格的标准以及内部边界的划分。这一点我们在魁北克民族主义的例子中可以看得很清楚，该民族主义主要是为了争取和行使这些民族国家构建的权力。但这对加拿大的原住居民来说也还是如此，尽管他们已经采纳了“民族”语言，并参加了“民族国家构建”运动，要求可以行使更大的自治权和建立许多新的社会性机构。^[2]

根据直觉，实行这种少数群体民族国家构建计划似乎是公平的。既然多数群体可以参与合法的民族国家构建，为什么少数民族，尤其是被

[1] 关于非洲裔美国人复杂的要求，见第九章。

[2] 有关原住居民“民族国家构建”的需要（和理由），见 RCAP, 1996, Alfred, 1995。

迫并入一个大国的少数群体不可以呢？当然自由主义原则为民族群体如何进行民族国家构建设定了限制。种族清洗、褫夺公民权，或是侵犯人权的企图都是为自由主义的原则所禁止的。这些原则还坚持，所有进行民族国家构建计划的民族群体都必须尊重其他民族在其管辖权内保护和建立自己的民族机构的权利。例如，魁北克人有权在其他加拿大人面前主张其民族权利，可是只有当他们也尊重魁北克境内原住民的权利时，这一点才会成立：即原住民在其他魁北克人面前有权利主张其民族权利。

这些限制十分重要，可我觉得它们仍然为少数群体民族主义的合法形式留下了极大的空间。而且，这些限制似乎对多数民族和少数民族起着同样的作用。既然其他各项都是平等的，那少数民族就应该有与多数民族一样的民族国家构建工具，受同样的自由主义限制。换句话说，我们需要的是有关自由民主国家中民族国家构建可以采取什么形式这一问题的一贯的理论。我认为政治理论家尚未发展出这样的理论。不幸的是，“族裔文化中立”模式一统天下，有许多副作用，其中之一就是自由主义理论家从未明确地应对这一问题。^[1]

这里我的目的不是要宣传某一特定的理论，来说明什么样的民族国家构建是被允许的，^[2]我只是坚持，我们需要讨论的这个问题是切题的。这一问题不是，“少数民族是否给了我们一个令人信服的理由，使我们可以放弃族裔文化中立标准？”而是，“为什么少数民族不可以像多数民族那样拥有同样的民族国家构建权力？”我们必须在这一背景下评价少数群体民族主义——即，使用同样的民族国家构建工具来响应多数群体的民族国家构建。举证的义务当然由这样一些人承担：他们否认少数民族应当

[1] 诺曼指出，即使是研究民族主义的哲学家，也忽视了这些民族国家构建的道德性问题。他们倾向于研究民族国家的道德性，而不是民族国家构建国家的道德性。换句话说，民族主义哲学家通常把民族国家的存在看作是当然的事，并探讨假如全世界都是民族国家，是否会是一件好事。他们并不探讨这些民族国家最初建立的过程（即什么样的民族国家构建方法是允许的）。Norman, 1999, 第60页。

[2] 在金里卡著作（1998b）中，我初步试图提出自由主义和保守主义民族国家构建形式的区别标准。在金里卡和奥帕尔斯基的著作（2001）中我将会做进一步的尝试。

拥有同样的、在多数民族那里被视为当然的民族国家构建权力。

(2) 移民

历史上，移民群体既不要求民族国家构建，民族国家构建对他们也不现实。相反他们已经习惯于按照人们的期望融入更大的社会性文化。作为取得公民资格的条件，他们必须学习一种官方语言，或是他们的孩子必须在学校里学习官方语言，对这样的规定没有几个移民群体曾表示反对。他们承认自己的人生机遇，以及他们子女的人生机遇，都依赖于参与到由多数人使用的语言运作的主流机构中去。

然而，这不是说移民不会由于民族国家构建政策而遭受不公正待遇。毕竟，国家对移民的语言和文化显然并没有持中立态度：它在法律上和事实上强加了很多要求，使移民发现只有融入主流文化才能取得成功。移民要达到这些要求，通常极为困难，且代价极大。由于移民不能以自己的民族国家构建应对，而只能尽其全力地融入主流文化，因此只有将这一国家要求的融合的代价降至最低，才能算公正。

换一种说法，移民也可以要求更为公正的归化条款。在我看来，这一要求有两个基本元素：[1]我们需要认识到归化不会在一夜间完成，而是一个由数代人来完成的困难而长期的过程。这意味着在过渡期的基础上，移民通常需要一些特殊的调适政策（如母语服务机构）；[2]我们需要保证，当移民受到压力而融入到公共机构中去的时候，他们的认同和习俗要像多数群体的认同和习俗一样，应受到同样程度的尊重、承认和接纳。这就要求系统地考察我们的社会机构，看其规则和标志有无不利于移民之处。例如，我们需要检查服饰规范、公众假日，甚至身高和体重的限制等，看它们是否歧视某些移民群体。我们还需要检查学校课程以及媒体对少数群体的描绘，看它们是否过于脸谱化，或是没有承认移民对国家历史和世界文化所做的贡献。一个自由主义国家需要这些措施来保证给予移民公正的归化条款。

有人也许对这些政策中某一部分的公正性有所怀疑。公平的标准

并非总是那么明显，尤其是对那些选择移入一个国家的人们来说，而政治理论家也极少谈及或阐明这一问题。这里，我的目的不是要维护某一有关归化的公平条款的理论（见第八章），而是坚持这是我们需要讨论的一个相关问题。问题不是移民是否已经给了我们放弃族裔文化中立标准的令人信服的理由，而是我们如何才能保证强制移民归化的国家政策是公平的？

因此，这一争论的第三阶段的核心，就是说明特定的少数群体权利是如何联系和应对民族国家构建政策的。这一阶段争论的逻辑结果将会有助于发展可行的民族国家构建理论及移民归化的公平条款。^[1] 31

当然，这只是总的潮流，而不是普遍的规律。有的国家不允许或不鼓励移民群体归化（如在德国的土耳其人）。即使在美国，对移民归化的普遍意向有时也难免失之偏颇，尤其对那些被认为可能会很快返回其祖国的初来乍到者（像对迈阿密的最早的古巴流亡者那样），或者对那些非法移民，因而无权找工作或成为公民的人（像加利福尼亚的非法墨西哥移民）。这些群体没有受到通常的国家强制归化的压力。

各个少数民族得以维持独立的社会性文化的程度也大有不同。有的国家少数民族几乎已经完全归化了（如法国的布列塔尼人）。即使在美国，民族主义者动员的程度（和成功率）也有所不同。比如，我们可以比较一下西南部的墨西哥人和波多黎各人。墨西哥人在1848年被迫并入美国后，无权保留其西班牙语语的司法、教育和政治机构，而且他们没有按民族主义路线动员起来，去争取重建这些机构。相反，当波多黎各1898年被迫并入美国的时候，其人民非常成功地动员起来捍卫他们的西班牙语机构和自治权，并且一直表现出强烈的民族主义意识。在

[1] 我曾分别讨论了少数群体民族主义和移民多元文化主义，但我们也需要考虑它们之间的相互作用。因为两者都冲击了传统的统一文化的“民族国家”模式，通常被看作是促使“民族国家”解体的互补而又互相独立的过程。然而实际上，移民不仅是对传统民族国家模式的冲击，而且更冲击了那些视自己为大国内独特和自治的民族群体的政治期望和自我界定。这产生了许多关于是否少数群体民族主义自身也必须变得更“多元文化”的有趣的问题。见第十五章。

美国的各印第安部落，民族主义动员的程度也有所不同。 甚至还有一些群体不符合任何一种类型——最明显的莫过于非洲裔美国人——其独特的历史导致了一种极为不同的，甚至有些矛盾的多元文化主义形式（见第九章）。

这样复杂的事例有很多，它们无法被清楚地划入“族裔宗教派别”、“移民”、或“少数民族”这样的模式。 这种“中间”例子后面我会再回头来谈。 不过如果在一开始我们对一些较为典型的事例有个清楚的了解，就会对“中间”事例的复杂和模糊性有更好的理解。 这是因为“中间”群体的要求往往是些不同（有时甚至是对立）因素的复杂混合体，而这些因素就是从族裔宗教边缘化、移民归化和分离主义的民族主义等我们更为熟悉的模式中抽取出来的。

- 32 我相信，我们可以将这一方法用于观察其他种类的族裔文化群体。 它们不属于少数民族或移民的类别，如非洲裔美国人，罗姆人，德国的外籍劳工，或波罗的海诸国的俄罗斯移居者。 在所有这些事例中，我想可以——实际上必须——把他们的少数群体权利主张看作是对民族国家构建政策所产生的不公正的回应。^[1] 每一个群体的主张都可以被看作是在具体地说明多数群体的民族国家构建强加于它们的不公正，并指出在什么样的条件下，多数群体的民族国家构建才会公正。

少数群体权利的所有自由主义理论所面临的主要任务就是更好地理解清楚地表达这些族裔文化公正的条件。 我预期，填补这些空白能够成为今后 10 年少数群体权利理论家的主要工作。

5. 多元文化政策战争的新前线？

迄今为止，我都在讨论近期有关少数群体权利争论的重大变化。 然

[1] 我将在金里卡和奥帕尔斯基的著作（2001）中讨论这些其他种类群体的主张。

而，对这三个阶段还有一个很重要的假设，即它们有一个共同点：其目标都是为了评价少数群体主张的公正性。这种对公正性的关注说明：反对少数群体权利的论点，传统上总是用公正性这样的辞令来言说的。批评少数群体权利的人很久以来都坚持，公正性要求国家机构必须是无种族偏见的。按特定群体归属来授予权利被认为本质上具有道德任意性和歧视性，不可避免地会制造出一等和二等公民之分。

因此，所有少数群体权利的维护者所面临的首要任务就是要努力推翻这一假定，并说明为了包容族裔文化差异而偏离无差异待遇规则，本质上并非是不公正的。正如我们已经看到的，有两种途径可做到这一点：(a)找到主流制度机构没有严守中立，而是或明或暗地偏向多数群体利益和认同的大量例证。这种偏向性给少数群体成员造成了一系列的负担、障碍、耻辱和被排斥，而这只能，或者说最好由少数群体权利加以补救；(b)强调通常为自由主义公正理论所忽视的特定权益的重要性——如在承认、认同、语言和文化归属上的权益。假如政府忽视或不重视这些权益，人民就会觉得受到了伤害——事实上也确实会受到伤害——即便他们的民事、政治和社会福利权利得到尊重。如果国家机构不能承认或不尊重人民的文化和认同，结果可能就是严重伤害人民的自尊心 and 自主感 (sense of agency)。

假如接受了这两点中的任一点，或是全部，我们就可以看到少数群体权利不是不公正的特权，也不是不公正的歧视形式，而是对不公正造成的劣势的补救，因此符合公正；或者说，正是公正性所要求的。

在我看来，这场有关公正性的争论已经接近尾声。我在前面曾指出，在评价某种形式的移民多元文化政策和少数群体民族主义的公正性方面，我们尚有许多工作要做。但在少数群体权利本质上是否不公正这一更为普遍的问题上，争论已经结束，少数群体权利的维护者已经取得了胜利。我的意思不是说少数群体权利的维护者已经成功地实现了他们的主张，虽然西方民主国家明显地越来越多地承认少数群体权利，

不管是表现在移民多元文化政策还是少数民族自治权上面。^[1] 我的意思是说，少数群体权利的维护者已经深深地从两个方面成功地为这场公共争论重新界定了条件：(a)有头脑的人们不再继续认为公正性可以仅凭无差别待遇规则或机构来界定。相反，人们现在认识到，无差别待遇规则可能导致某些群体处于弱势。公正性是对所有人使用同样的规则，还是对不同群体使用不同规则，这一点需要在其特殊背景下逐例仔细审定，而不是事先设定；(b)结果，举证的义务人变更了。不再仅仅由少数群体权利的维护者去承担义务，证明其提议的改革不会造成不公正；无差别待遇机构的维护者同样也要承担义务，去证明现有状态不会造成对少数群体的不公正。

因此，原先以公正性来盲目地反对少数群体权利的理由不存在了。这并不意味着反对少数群体权利的意见已经消失，而是它现在采取了新的形式。或者说它是采取了两种新形式：首先是对特定背景下的个别多元文化政策的公正性提出质疑，主要疑点是，某些政策可能会造成与
34 认同和文化相关的利益和负担分配不公；其次是不再注意公民权的公正与否，不再关注个别政策的公正与否，而是关注这一事实：越来越多地实行多元文化政策的趋势，造成了一种威胁，侵蚀着维持健康民主制度所需要的公民品德和公民习俗。我会分别就这两点论据说几句。

(1) 语境中的公正性

有的批评家承认应该逐例评价多元文化的要求，因而抓住特定背景下的特定多元文化提案中可能的不公正因素不放，而不是一般性主张，所

[1] 现在还有一种在国际上为少数群体权利立法的趋势。在西方，人们越来越认识到以前对少数群体的压制、强迫或排斥既不公正，又没有效果，而某种最小限度的少数群体权利是保证族裔文化公正所必需的。因此许多学者和非政府组织都试图在国际层次上使正在出现的西方少数群体权利模式制度化，就像第二次世界大战后西方自由主义者确立《世界人权宣言》那样。这样一种少数群体权利的国际宪章在近期似乎不太可能形成。在西方民主国家少数群体权利是一种潮流，但在亚洲和非洲的许多地方，少数群体权利仍然不受欢迎。这件事非常有趣：在西方，少数群体权利受到反对是因为他们侵犯了西方个人主义，在东亚，它们通常也受到反对，原因是它们侵犯了亚洲社群主义！见 He, 1998。

有针对特定群体的政策本质上都是不公正的。在我看来，这种因背景而异的主张十分关键，并且反映了这场争论实质上的进步。

在个例的层面上，争论的焦点不是多元文化政策原则上的对与错，而是有关个别政策的利益和负担如何分配这类一系列更为实际的问题——如少数群体在某个特定的体制结构中，究竟面临什么样的劣势？人们提出的多元文化政策改革真的能补救这一劣势吗？人们为某一多元文化政策所付出的代价是否公正，或者，群体内外的某些人或亚群体不公正地被迫付出了更多的代价？^[1] 是否还有另外的低代价高成效的政策可以弥补这一劣势？

这类争论的一个很好的例子就是最近有关美国反歧视行动 (affirmative action) 的争论。以前的争论几乎都是集中于基于种族好恶的录取或雇佣是否在原则上是错的，现在越来越多的人认识到这过于简单。人们普遍承认，在一些机制的背景下，非洲裔美国人和其他一些少数群体的确是处于劣势（尽管这些机构公开宣称其本质并无种族偏见），所以人们应该做些什么来加以弥补。因此，反对反歧视行动，不是因为偏离无种族偏见规则在原则上都是不公正的，而是因为现有的反歧视行动政策并没有真正地惠及最需要的人（即它们帮助的是中产阶级的黑人，而不是住在城市中心的贫民），同时反歧视行动的代价又主要落到了一个群体的肩上（即年轻的白人男性，他们中有的本人就身处劣势），再者就是人们可以找到更有效的政策（如改善对市中心学校的资金支持）。也有人认为反歧视行动显然是成功的，没有其他任何政策可以同样有效。^[2] 35

[1] 沙哈尔指出 (1998, 1999)，有的少数群体权利方案中还有这样一种趋势，即女性要为了保护少数群体不成比例地付出了更多的代价，她称之为“多元文化脆弱性的自相矛盾”：即某些方案减少了少数群体相对于多数群体的脆弱性，但同时又增加了少数群体中女性在她自己群体内面临歧视时的脆弱性。但与奥金 (1998) 不同，她没有把这一点看作是少数群体权利中所固有的，或是因此当作盲目反对少数群体权利的理由，而是将其作为当我们要检查某些特定政策背景下的公正性时，应铭记在心的关键因素。

[2] 我想，只要合理地审视一下这一问题，就可以说明反歧视行动在某些情况下十分有效，其他情况下则并非如此。有关它取得惊人成功的例子（军队），见 Moskos and Butler, 1996。

美国这一有关反歧视行动的争论尚未得出结论，可是退一步说，这毕竟是一种正确的争论。它关注的不是无种族偏见章程的口号，而是某些教育和就业机构如何造成或避免使某些群体成员处于劣势，以及人们提出的针对特定群体的政策能否纠正这一问题。尽管争论的结果可能会调整和修补现有的反歧视行动计划，它也不可能清除所有带有种族色彩的政策。相反，结果极有可能是，代替或补充反歧视行动的东西，其重点同样是针对某些群体的——如支持黑人学院，或是由国家赞助的对有潜力的黑人学生进行启蒙教育的计划。也就是说，一种形式的多元文化政策会代替、修补或补充另一种形式的多元文化政策（见第九章）。

事实上，我们可以对这一点作一个概括。由于主流机构多方面惠及多数群体的文化和认同，由于人们在文化和认同方面的权益十分重要，所以我们所面临的问题不是采不采纳多元文化政策，而是采纳何种形式的多元文化政策。一旦我们丢弃针对个别群体的权利在原则上是错误的观点，转而考虑具体事宜和检查特定的机构，那问题就成为何种多元文化政策最为公平有效，以及如何才能最好地将针对特定群体的多元文化政策与无差别待遇的公共权利结合在一起。正是从这一意义上，如内森·格莱泽最近所说，“我们现在都是多元文化主义者”（Glazer, 1997），尽管我们对某些多元文化政策的价值在看法上还有很大的分歧。

（2）侵蚀公民品质

然而，其他评论家还希望在更加广泛的范围内批评少数群体权利和多元文化政策。既然所有形式的多元文化政策在本质上都是不公正的，这一说法再也站不住脚了，批评家不得不寻找另一个谴责少数群体权利观点的基础，而最为通常的做法就是强调稳定性而不是公正性。批评家不再注意特定政策的公正与否，而是强调，对待少数群体权利的总体趋势，形成了一种威胁，会侵蚀维持一个健康的民主制度所需要的公民

品德、认同和习俗。

这种对公民品德和政治稳定性的强调表明了“多元文化政策战争”第二战场的开辟。许多批评家辩称，少数群体权利已是误入歧途，不是因为它们本身的不公正，而是因为它们会腐蚀长期的政治统一和社会稳定。那为什么它们会被看作是不稳定因素呢？潜在的担忧是，少数群体权利导致“种族政治化”，而任何提高种族在公共生活中的显要性的措施都是离间性的。随着时间的流逝，它们在各族裔群体之间制造日益加剧的竞争、不信任和对抗。突显族裔认同特征的政策被认为“像是金属上的腐蚀剂，蚕食掉把我们联结成一个国家的纽带”。^[1]

这种顾虑是很认真的。就像我在第十六章里说的，一个民主制度的健康和稳定不仅依赖于其基本机构的公正性，更依赖于其公民的素质和态度：例如，他们能容忍与自己不同的人并与之一起工作；他们愿意参与政治进程，以促进公共福利，并使政治当局负起责任；他们自愿表现出自我克制并履行自己的责任；他们有正义感并承诺支持公平地分配资源。越来越多的人担心这些公众精神会逐渐消失，因此，如果以群体为基础的主张会更严重地侵蚀这种共同的公民共同目的感和团结一致感，那么人们就有强有力的理由不采纳少数群体权利政策。

可这是真的吗？对这一问题已经有太多闭门造车的空想，但很少有人拿得出证据。这里我们需要可信的证据，因为这件事完全可以反过来争辩，似乎也讲得通：即正是由于缺乏少数群体权利，公众团结的纽带才会被侵蚀。毕竟，只要我们接受了少数群体权利维护者的两项关键主张——即主流机构偏向多数群体，这伤害了与个人自主和认同相关的重要利益——那么我们就可以理解为什么少数群体会感到被排斥于“无差别待遇”的主流机构之外，还会感到疏离于政治程序，不信任政治

[1] Ward, 1991, 第 598 页。

程序。所以我们可以预言，如果我们清除妨碍少数群体全身心地拥护政治机构的那些障碍和排外机制，那么，承认少数群体权利事实上会加强团结，促进政治稳定。这一假设肯定至少比反过来认为少数群体权利会侵蚀社会统一的假设要可信得多。

- 37 我们尚缺乏系统的证据来坚决地支持或反驳这些互相对立的假设。但有星星点点的证据证明，少数群体权利通常会增强而不是侵蚀社会统一。例如，加拿大和澳大利亚的证据——最先由官方采取多元文化政策的国家——强烈地反驳了移民多元文化政策会导致对政治的冷漠，导致政治不稳定，或导致族裔群体间的相互敌对这一类的断言。相反，这两个国家在将移民融入共同的民事和政治机构方面，比世界上其他国家做得都要好。而且，在两个国家中偏见程度都大幅度地下降，而族裔间的友谊和通婚都明显增加。没有证据表明追求更公正的移民归化条款曾侵蚀了民主制度的稳定。^[1]

对少数民族的自治主张来说，情况更复杂一些，因为这些主张意味着要建立独立的机构，强调独特的民族认同，从而制造出一个国家内部存在相互对立的民族主义的现象。对任何国家来说，学会如何处理这一现象都是一个极其困难的任务。然而，在这里我们就有有效的证据证明，承认少数民族的自治权有助于而不是威胁政治的稳定。对全世界族裔冲突的调查一再地说明“尽早地、大方地分权绝对会阻止，而不是煽动族裔分离主义”。^[2]政府拒绝给予少数民族自治权，或者更恶劣的，决定取消已经存在的自治（如在科索沃）的作法，而不是承认他们的少数群体权利的作法，才是导致政治不稳定的原因。^[3]

有关少数群体权利对社会统一和政治稳定的影响问题，我们还有许多工作要做。两者之间的关系毫无疑问会随情况不同而有所差别，这就要求我们要做细密的实际调查。哲学思辨在这里是否有用还不清楚：

[1] Kymlicka, 1998a, 第二章。

[2] Horowitz, 1991, 第 224 页。

[3] Gurr, 1993, Lapidoth, 1996。

我们需要等待更多更好的证据。^[1]但就像对公正性的考虑一样，很明显，有关公民权的考虑一般说来不能为拒绝少数群体权利提供任何理由：我们没有理由事先假定民主制度的稳定性和少数群体权利之间天生就有矛盾。

6. 结论

我试图把正在进行的有关少数群体权利的哲学争论概括为三个阶段。第一阶段把少数群体权利看作是社群主义者抵抗自由主义入侵的防卫措施。后来它逐渐让位于最近期的争论，即自由主义内部关于文化和认同的作用的争论。在这第二阶段的争论中，问题是，人们在自己的文化和认同上的利益，通过用少数群体权利来补充一般性的个人权利的方法，能否足以成为放弃族裔文化中立规则的正当理由。

我觉得第二阶段的争论代表着进步，因为它提出了正确的问题。可是这一争论开始的起跑线却是错误的，因为自由主义民主国家实际上并没有遵循什么族裔文化中立规则。所以在我看来，后一阶段的争论应该把少数群体权利看作是对多数群体民族国家构建的反应，而不是对族裔文化中立的偏离。我也曾讲过，这会影响我们思考少数民族和移民群体的诉求的方式。尤其是它提出了两个十分重要的问题：“什么样的民族国家构建是被允许的？”“什么样的移民归化条款是公正的？”

[1] 哲学家对于少数群体权利和社会统一的关系的看法往往是高度推测性的：首先我们推测社会统一的根源（“联系的纽带”），然后再推测少数群体权利如何影响这些纽带。但是没有哪种推测有可信的证据。例如，有的政治哲学家认为（a）纽带是指促成现代自由主义国家社会统一的共同价值观，（b）移民多元文化主义和/或多民族联邦制削弱了共同的价值观。可是没有一条有效的证据来支持这些推测。我深深地怀疑少数群体权利是否削弱了共同价值观，也同样怀疑是否是共同的价值观把社会联系在了一起（见 Norman, 1995）。其他哲学家认为，共同的经历、共同的认同、共同的历史、共同的计划和共同的语言交流促成了国家的统一。我们几乎没有什么证据去支持这些社会统一之根源的主张（少数群体权利可能影响这些因素的证据就更少了）。我们根本不知道什么是多族裔和多民族国家社会统一的根源。因此，人们以破坏了社会统一的纽带为理由反驳少数群体权利就更完全只能是一种推测。

回头再看一下这一争论的发展，我觉得我们已经取得了真正的进步，尽管还有许多工作在等着我们去做。说它取得了进步，不是指分歧已经快要得到解决，而是指我们对这些问题已经看得越来越清楚。我想，正在出现的有关自由民主国家的语言、文化、族裔性和民族所扮演的角色的争论已经富有成效地抓住了现今族裔文化多元社会所面临的真正问题。不过，对问题看得清楚并不保证对答案也能看得清楚，而事实上，我迄今还没有看到有任何理由可以相信这些争论会很快得到解决。

第二章

自由主义的文化论： 趋向一致的观点？^{*}

1. 趋向一致的观点

多元文化政策和少数民族权利的辩论相对来说开始的时间还不长，但是我想我们已经能够从文献中看出，各方观点正趋向统一。首先，越来越多的人接受了这种或那种形式的自由主义的民族主义之合法性。^[1]按自由主义的民族主义的观点，国家的正当职责就是在其国界内保护和促进民族文化和各民族语言的繁荣。可以有以下做法去实现这一点：创立以各民族语言处理公共事务的公共机构，在公共生活中使用民族象征（如国旗、国歌、公众假期），允许民族群体在那些对自己的语言和文化的繁荣至关重要的问题上实行自治（例如采用联邦制或合作联盟，使少数民族实行自治）。

这些都是常见的民族主义的原则；然而，自由主义的民族主义的概念对这些民族主义原则附加了一系列限制。例如：

- 自由主义形式的民族主义并不试图把某种民族特性强加给非本民族的人。在自由主义的民族主义框架中，公共机构可以带有某一民族的认同特征（如公共机构可采用某一特殊民族的语言、节日和符号）。但不属于这一民族群体的个人没有被禁止表达和珍视他们自己的某种民族认同特征。个人可以自由地以其他语言谈论和出版，或者庆祝其他

民族群体的节日和使用其他民族的象征。相反，非自由主义形式的民族主义则可能运用强迫手段来提倡一种统一的民族认同特征。

●相对而言，非自由主义的民族主义经常试图禁绝某些对统一民族认同特征构成威胁的言论和政治鼓动，而自由主义的民族主义则允许这种政治活动的存在——旨在给予不同民族的认同一个公共空间。人们可以自由地采用不同的官方语言，甚至谋求地区的分离而形成一个独立的国家。提倡这种改变并不必然被视为不忠诚，即使被视为不忠诚，也不被视为限制民主权利的充分的理由。

●典型的自由主义的民族主义对民族共同体有一个更为开放的定义。民族群体的成员资格并不仅限于某一特殊的种族、族裔或宗教。通常而言，谁想加入都可以。相反，非自由主义的民族主义不仅限制非本民族者融入其民族群体，甚至禁止其表达自己的民族性。比如，直到最近，想成为一名真正的保加利亚人，必须有一个保加利亚姓氏，出身于保加利亚这一种族，信奉东正教，讲地道的保加利亚语，而且穿着要像一个保加利亚人。对于一个生活在保加利亚的土耳其人来说，被保加利亚这一民族接受，成为其中一员有多么困难就不必说了，即使他们想融入其中。

●部分地由于这种包容性，自由主义国家的民族认同观念比较淡薄。为了使来自不同族裔文化背景的人可能成为本民族完全而平等的成员，为了允许尽可能最大范围内的个体多样性和持不同意见者的存在，加入这些国家的条件相对比较宽松——如学习其语言，参与共同的公共机构，或许还要表示致力于本国长期的生存和发展。加入这个民族并不要求背弃自己的姓氏、宗教、习俗、娱乐活动等。这在大多数自由

* 本章是一篇介绍性论文，是为荷兰—以色列专题讨论会而写，讨论会主题为“民族主义、多元文化主义和自由民主”，发表在《伦理理论与道德实践》合订本 1(1998)上。这次专题会议收录了耶尔·塔米尔、阿尔伯特·米森加、埃里克·拉格斯佩茨、哈伊姆·甘斯、阿德里安·费弗尔以及维布伦·范德堡所写的文章。

[1] 为自由主义文化论辩护的最新的文章见 Tamir, 1993; Margalit 和 Raz, 1990; Miller, 1995; Taylor, 1992a, 1997; Spinner, 1994。

主义国家通过的人籍资格条款中有所反映，这些条款强调学会其语言，对这个国家的历史和制度有所了解，并表示忠于本国长期的生存和发展，但是不要求信仰某一特殊宗教或者持有某一种理想生活的观念。^[1]

●自由主义的民族主义不具有攻击性，并不试图在本国或其他国家内瓦解其他民族群体的自治机构。因此，自由主义的民族主义愿意在一国之内使公众承认那些始终以民主方式坚持自己的民族认同特征的少数民族，与他们分享公共空间。特别是那些集中在一个地区居住的、不情愿地被并入该国之内的群体，并不被强迫遵从主流民族的民族认同习俗。就像魁北克人、加泰罗尼亚人、佛兰德人和苏格兰人这些民族群体一样，他们视自己为一个更大国度内的独立民族，因而他们的民族特征习俗在公共生活和公共标识上有所体现。例如，通过获得官方语言地位、自治权利，以及承认他们特殊的法律传统等。在承认这些少数民族的合法性的同时，自由主义的民族主义者反对建立一个由单一民族国家构成的世界的主张，而承认两个或多个自治民族可以共存其中的多民族国家的必要性和合法性。 41

对于自由主义的民族主义，以及它与民族主义的非自由主义形式的区别，这里给出的只是一个概貌。^[2]自由主义的民族主义理论给我们提供

[1] 当自由主义的民族国家构建涉及在一个国家的领土内普及共同的民族文化时，这种文化是文化的弱形式——我称之为“社会性文化”，它以在普遍性的社会机构（学校、媒体、法律、经济、政府等）中共用一种语言为中心，而非以拥有共同的宗教信仰、家庭习惯，或者个人生活方式为中心（第一章）。相反，在非自由国家，获得民族认同需要更高形式的文化融合，不仅涉及一门共同语言和公共机构，而且涉及到宗教、礼仪或生活方式等因素。

[2] 一些评论家试图在“公民”民族主义和“族裔”民族主义的标签下，总结自由主义的民族主义和非自由主义的民族主义的区别（例如 Ignatieff, 1993）。公民民族主义，依其标准观点，以是否坚持民主原则为根据来界定民族成员；而族裔民族主义以共同语言、文化和种族血统为根据界定民族成员。但是这可能会引起误解。即使在最自由的民主国家里，民族国家构建也会超越普及政治原则的界限，而涉及到普及共同的语言和民族文化。把自由主义的民族国家构建同非自由主义的民族主义区分开的并非是否不要语言、文化和民族认同，而是这一民族文化的内容、范围、包容性以及融入其中的模式。而且自由主义的民族主义和非自由主义的民族主义之间的区别不止一个，而是好多个。区别都是一个程度问题。因此，我们不能把真实世界中的民族主义运动分为两类：“自由主义的”和“非自由主义的”。以某些尺度衡量比用另一些尺度衡量，民族主义运动要显得更为自由主义一些。更多讨论见 Kymlicka, 1998a 和第十二章。

了一系列指导——自由主义民主应如何包容那些视自己为“民族”并且寻求自己的民族地位和自治得到承认的群体。

除了这些民族之外，还有许多种寻求承认和容纳的非民族文化群体，比如移民和难民、宗教上的少数群体，甚至非族裔文化群体，如同性恋和残疾人。这把我们导向最近的文献中意见趋于一致的第二个领域——即自由主义的多元文化论的观念。^[1] 自由主义的多元文化论认为，这些群体有理由要求宽容和反对歧视，要求所在大社会明确给予容纳、承认和代表权。多元文化政策可能采取以下形式：修改教育课程以包括少数群体的历史和文化；建立咨询机构与少数群体中的成员协商；承认占少数的宗教群体的圣日；教育警官、社会工作者和医护人员在其工作中注意文化差异；制定法令来确保少数群体在媒体中不被漠视或被脸谱化，等等。

- 42 这里我们再次指明诸多必须尊重的限制，来明确限定为自由主义的多元文化论的概念：群体的成员资格不可由国家强加之，而应是自我认同的结果；个体成员，如果自己做出选择，可以自由地质疑和弃绝任何传承下来的或曾经认可的认同风俗，他们也有权退出任何实行这种风俗的群体；这些群体不能侵犯其成员的基本的民权和政治权；多元文化政策的容纳措施必须设法减少群体间权力分配上的不平等，不允许一个群体对其他群体实行统治。

我们可以把自由主义的民族主义和自由主义的多元文化政策都视为“自由主义的文化论”的形式。自由主义的文化论持这样的观点：民权和政治权在所有自由民主国家都受到保护，自由民主国家不仅应当坚持这些人所共知的公民权利；而且他们还必须采纳诸多与特定群体相关的权利和政策，以承认和包容族裔文化群体的特有的认同习俗和需求。这些政策的范围从多元文化教育政策到语言权利，从保证政治代表权到

[1] 自由多元文化政策的辩护者，见 Spinner, 1994; Taylor 1992a; Baubock 1994; Raz 1994; Phillips 1995; Young, 1990。

以宪法保护政府与原住民间的条约。为了公正对待族裔文化，这些针对特定群体的措施常常是必不可少的。当然，为了与自由主义的文化论保持一致，它们还必须满足一些其他条件，如上面所列的那些。^[1]尤其是，自由主义的文化论者支持那些使族裔和民族群体的成员可以表达和推广他们的文化和认同特征的政策，但是却反对把这当作责任强加予人的任何政策。

今天，自由主义的文化论是否在文献中占据着统治地位还有争议，但大多数争论围绕着如何发展和提高自由主义的文化论者的地位，而不是是否要先接受这一政策。

2. 什么可以替代自由主义的文化论？

自由主义的文化论者为之辩护的那些主张，直到最近还被大多数自由主义者所忽视和贬低。那么他们是如何如此迅速地统一了观点的呢？一个可能的解释是，自由主义的文化论者提供的论据雄辩有力，43让每个人都心悦诚服。作为自由主义的文化论的一个辩护者，我真希望是这样。但我认为一个更为合理的解释是，除了这一理论，别无明显的选择余地。自由主义的文化论事实上因对手缺席而赢得胜利。

当然，我们可以想像除了自由主义的文化论之外的其他选择，即便这些选择还没有很充分的文献论述。可以立即想到的有两个。一个选择就是力图表明，全民一律的共和主义公民资格的早期模式（此模式中的全体公民有相同的公民权观念），可以升级更新，以应对族裔文化多样性问题，尽管它最早是在统一的政治共同体的环境中发展起来的。有

[1] 我在“群体内的自由”和“群体间的平等”这两个相似的观念中总结了这些限制。这需要接受某种形式的“外部保护”，用以减少多数人经济和政治权力对少数人群体的伤害；而同时又反对“内部限制”，即涉及某些群体试图限制他们自己成员的基本的公民自由和政治自由。参见第一章。

人或许争辩说，我们共同的利益要比我们的认同差异重要得多，因而自由主义的文化论使我们忽视了更为重要的共同利益——我们作为人类同胞所共有的利益。更有甚者，有人论辩说，过分强调多样性会削弱民主对共同利益的协商能力。^[1]

然而，这种立场面临着这样一个问题：传统上它对族裔文化所持的中立态度不可能再维持了。共和主义者过去曾辩护说，共同公民权利的体制在各个族裔文化群体中间是不偏不倚的。通过避开特定群体的权利，国家把族裔文化身份认同视为私领域内的个人选择，国家既不妨碍也不帮助任何特定的族裔文化群体。

然而，这种中立的主张近来已被一些作者有效地批驳了。^[2]表面上看似中立的共同权利的体系，仔细一看，却是极其偏向多数人群体的体系。在公共机构中使用的是多数人的语言；公历确认的是多数人的节假日；学校里教的是多数人的历史，等等。更何况，这些多数人的语言和文化享有特殊地位的例证，本身偏离了族裔文化中立这一理想，并且不能认为是极少数和偶然的例子；它们协助确定了自由主义国家的组织结构本身，而这一结构又进一步塑造着更大社会的组织结构。一旦这层中立的伪装被去掉，共和主义承诺坚持的全民一律的公民资格就成问题了。它逃避而不是直面自由主义的文化论谋求解决的族裔文化公正的诸多问题。

共和主义关心如何保护公民的对话机会以及普通公众理性得以实现的机会，这是合情合理的。所以，近来自由主义的文化论者在最新著作的一个领域内集中论述了如何调和商议性民主（deliberative democracy）和分属不同群体的公民之间的矛盾。^[3]共和主义关注的公民品德与自由主义的文化论是否完全相容，这一点还有待观察。但是新共和主义

[1] 这是范冈斯特伦的有争议的观点（1998）；参见 Ward, 1991。

[2] 有关中立主张的批评，见 Tamir, 1993；Spinner 1994。

[3] 见 M. Williams, 1998；Phillips, 1995；Young, 1996；Spinner, 1994。又见第十六章。

者宣称，全民一律的公民定义可以以一种对所有族裔文化群体都公平的方式解决语言、文化和认同问题，这只不过是他们的口头承诺罢了。

第二个选择或许是一种更为激进的公民权的翻版；它不仅反对共和主义实行的全民一律的公民权，而且也反对自由主义的主张。自由主义认为某个群体的权利应受个人自由、社会平等和政治民主这些自由主义原则的限制。这种立场接近许多作者的观点（威廉·康诺利、雅克·德里达、朱莉娅·克里斯特娃，朱迪思·巴特勒等），而且可以被贴上各种各样的标签：后自由主义、后现代主义、后殖民主义。有关差异的政治的所有这些版本的共同点是它们并不试图将差异限制在自由主义的公正原则之内。他们认为，无论如何，自由主义公正本身只是众多文化标准中的一个，而这些文化标准中的任何一个都不应当拥有特权，所有这些文化标准在一个多元文化社会中都必须政治化并竞争求存。^[1]

这种理论的难点之一是，实施起来比自由主义的文化论更为抽象或更接近超理论层次，因此找到确切的辩论点并不容易。在一个多元文化社会里，理论家们不应该把“我们”的自由主义标准视为理所当然，这样比较合理。理论家反而应该愿意考虑非自由主义群体提出的异议和其他选择。但是，说我们应当考虑这些反对意见和其他方案，并不是说我们应当接受它们。我们不当把自由主义的文化论从竞争中去掉，我们也不应排除自由主义的文化论从竞争中脱颖而出而成为解决族裔文化公正的最有前途的方法的可能性。无论如何，我并不认为后现代主义者提供了任何令人信服的理由可以排除这种可能性。

确实，迄今为止，后现代主义理论在试图给族裔文化公正提供一个正面解释的同时，并没有很清楚地说明它同自由主义文化论的区别。^[2]后现代主义者常有以下两个动机：(a) 希望避免为认同特征定性；(b) 希望

[1] 有关经典论述，见 Connolly, 1991, 1995。

[2] 有一个长期争议的问题：后现代主义者是否可以在没有发生施为性矛盾（performative contradiction）的情况下，即没有违背自己的“理性”和“真理”的超理论批评的情况下，确立任何公正的实质性规范。我暂不探讨这一问题。

避免欧洲中心论的文化帝国主义。这与我上面讨论过的自由主义的限制条件有何区别（除了在修辞上）呢？例如，（a）个人可以自由地质疑和反对加到他们身上的认同特征吗？（b）针对特定群体的政策应促进群体间的平等或非依附关系吗？后现代主义者对本质主义和种族中心主义的关切会导致与自由主义的文化论解决方式不同的语言权利理论吗？就我所知，后现代主义理论在细节上并没有发展出可以确定在具体问题上它与自由主义的文化论是否有区别以及如何区别的地步。

- 45 因此，不论是主张全民一律的共和主义还是后现代主义都不能提供一个明确的选择来替代自由主义的文化论。^[1] 结果自由主义的文化理论由于对手缺席而占据着统治地位。全民一律的公民权这种旧模式已经暴露为一个骗局；后现代主义提供的选择又没有充分发展起来。这是这场辩论中最大的缺陷。我们需要扩大研究范围去解决族裔文化公正问题。如果我们对其他的选择没有一个更清楚的认识，那么我们就不能正确评价自由主义的文化论的优劣。

3. 自由主义的文化论的未决问题

文献显示，大多数作者在自由主义的文化论的广阔阵营里努力工作着，但这并不意味着他们满足于自由主义的民族主义或者说自由主义的多元文化论的现有理论。相反，关于这些理论他们已经提出了很多问题。这些问题可以归结为两大类：与方法论相关的和与规范相关的问题。

（1）方法论问题

自由主义的文化论经常被称赞为认识到并解决了真实世界中以前被

[1] 也存在其他可能的理论（如宗教原教旨主义；民族主义的种族化形式），但是这些理论不太可能在西方政治理论家中赢得很多支持者。

忽视的重要问题。但是它们同时受到批评，因为它们误解了理论和现实之间的正确关系。

例如，人们经常说：

● 现有理论是以一些囿于偏见或有选择的事例为基础发展起来的，然后又被错误地用于概括整个西方民主。在这里，我们担心的不仅仅是，在一些国家里可能会存在一些复杂的因素使实行这个理论很困难，而且还担心自由主义的文化论的基本概念（如“多元文化政策”、“移民”、“少数群体权利”）只在某些国家而非所有国家有意义。

● 现有理论忽略了人类学家、社会学家和政治科学家在种族关系和文化研究上的重大发展。特别是，自由主义的文化论低估了认同特征和群体成员资格的战略作用，而在解释文化实体或政治实体的凝聚力时，又过高估计了共享规范或信念的作用。 46

● 现有理论没有恰当区分不同层次的理论分析。特别是，他们没有把理想理论（理想的公平社会是什么样子）和较理想的办法（此时此地需要什么样的公正）和实际情况（现有群体的实际需要是什么）区别开。或者说他们把规范和解释混为一谈。比如，某一特定群体的权利在理论上符合自由民主价值，这一事实并不意味着这些群体要求这些权利实际上是出于追求自由民主价值的目的。经常很难确定哪一要求是自由主义的文化论的理论家们提出的。他们是在解说特定的群体权利与自由主义价值在理论上并无矛盾吗？或者，是在描述或解释自由民主国家中少数群体的实际动机吗？

● 现有理论缺乏某种明确的制度规范来评价他们的建议是否有吸引力甚至是否前后一致。例如，在政治运行过程中确保族裔文化群体的比例代表制是什么意思？我们如何确定哪些群体有资格确保享受这种代表制？我们又如何确定哪些人属于这样的群体？没有具体的制度性

规定，就很难评判群体代表权的原则。^[1]

我认为，对于自由主义的文化论，至少是其主要著述（包括我自己的著述）而言，这些批评是中肯的。但是随之而来的究竟是什么，还不太清楚。毕竟，类似的批评可以用于现今所有的政治哲学，无论是自由主义的，社群主义的，共和主义的，还是后现代主义的。这是这一职业的通病，而非个别作者或理论的缺陷。我们不太清楚这些缺陷是否在自由主义的文化论中比在其他理论中更为严重，抑或自由主义的文化论的中心主张全系于这些缺陷。^[2]

无论如何，值得想到的是，这仍然是一个相当新的领域。我们可以预料到，任何一场辩论在开始阶段，都会在某种程度上不够老练。其实，在相当短的时间内，在改正这些方法论的缺点方面，成绩斐然，令人难忘。今天的自由主义的文化论的理论家相对 5 年或 10 年以前，正在更多更大的群体或国家中验证其理论，正在发展出更多不同的论据和原则，正在更多地吸收更多学科的真知灼见，并且正在制定更高水平的制度规范。^[3]

此外，按我的看法，这场辩论在方法论上的成熟，加强而非削弱了自由主义的文化论的中心主张：族裔文化公正不能由一系列一般权利来保障。我们研究的案例越多，这一主张就越有根据。

（2）规范性问题

自由主义的文化论的理论涵盖了大范围的政策问题，从语言权利到

[1] 这些批评在费弗尔（1999）的著作中有所论述。

[2] 确实，我认为传统的自由主义对与群体相关的权利的敌视态度，是建立在一系列有选择的案例和过度概括之上的。例如，国家—教会关系的模式，被错误地加以概括，用于族裔文化多样性的其他方面；反对针对非洲裔美国人的机构隔离，被错误地应用于所有形式的“隔离但平等的”族裔群体待遇。

[3] 举例说明，把菲利普斯（1995）和 M·威廉姆斯（1998）对群体代表权的讨论同 Young（1990）或 Van Dyke（1977）对此的讨论作一对比。我认为任何公允的读者都会同意，在广泛性、学科交叉和制度明确性上都有了巨大的进步。

群体代表权，从移民政策到多元文化教育。要想描述自由主义的文化论者在这些问题上提出的所有主张，或者评价所有支持或者反对这些主张的议论，都要写一本书。

然而，我还想再谈几个更普遍的问题，这些问题是针对自由主义的文化论的道德基础提出的。早些时候，我注意到自由主义的文化论，就其普遍理论阐述而言，持有这种观点——认为自由民主国家不仅应当坚持常见的那些一般民权和政治权，而且应当通过各种针对特定民族的权利或政策，来承认和适应族裔文化群体独特的民族认同特征和需要。

但是为什么承认和包容族裔文化认同特征和习惯如此重要？为什么一个社会是否是多元文化这一点这么重要？为什么我们把族裔文化群体的成员资格，或多样性文化消失的可能性，看成是具有政治意义的问题，而非简单的私人生活方式的选择问题？我们能够在自由主义的文化论阵营里找到至少三条理由：

●一些理论家强调尊重认同的重要性。这种观点认为，使别人承认和尊重自己的认同特征是一种深层的人类需要。社会忽视和曲解个人的认同特征则会深深地伤害他的自尊。少数群体权利满足了人的被承认的需要。

●一些理论家为文化权利提供了一个更为实用的论据，强调文化成员在促进个人自由或自主上所担当的角色。在这种观点看来，一个人的文化决定着想像力的界限，因此如果他的文化能提供给他的选择减少，那么相应地他的自主性也会减少。少数群体权利保护了这些选择的文化背景。

●最后，一些人强调，一个社会中存在着多样性的文化，这本身就具有内在价值。不同文化被看作是人类创造力和成就的独特形式的博物馆，而让文化消亡就要丧失某些具有内在价值的东西。少数群体权利保存了这些具有内在价值的文化。

48

例如，在荷兰—以色列专题讨论会上提交的其他论文中，耶尔·塔米尔讨论了以赛亚·伯林著作中以认同作为中心论据的情况，并为之作了辩护；埃里克·拉格斯佩茨在为语言权利辩护时，则非常依赖实用论据，而避免牵扯认同论据；哈伊姆·甘斯认为认同论据和自由论据互相交织在一起，但需要其他论据作为补充；阿尔贝特·米森加审视了内在价值论据，但是得出结论说它必须从属于自由论据和认同论据；维布伦·范德堡检验了认同论据，但是得出结论说，比之其他事例，它对某些涉及承认的事例更有效。^[1]

简而言之，虽然所有这些作者都在一个大的自由主义的文化论框架之内工作，但是对于这一立场的规范性基础，却没法达成一致。对于自由主义的文化论的三个理由的相对优点，以及当这三个理由导致不同的政策方向时我们该如何做，也都没有达成一致。近来其他一些论文也探究了围绕自由主义的文化论的道德基础展开的这些争论。^[2]

可以确定地说，自由主义的文化论在许多人心引起了直觉上的共鸣。这一点，再加上缺乏其他完善的选择，帮助我们解释了，为什么从文献中看，自由主义的文化论这么快就达成一致。然而，要把这些直觉发展成方法成熟而哲学上又令人满意的理论，还有许多工作要做。

[1] 这些论文现发表在《伦理理论与道德实践》上，1/2(1998)。

[2] 关于自由主义文化论的道德基础的其他论述——试图认识和评价人们对语言、文化和民族认同所怀有的不同的兴趣，见 Waldron, 1995; Margalit 和 Halbertal, 1994; Tomasi, 1995; Réaume, 1995。

第三章

我们需要关于少数群体 权利的自由主义学说吗？ 答卡伦斯、扬、帕莱克和 福斯特*

我在《多元文化公民》一书中的少数群体权利的学说，受到了多方的批评。有的批评者指出，我的学说不够自由主义，并且轻易地放弃自由主义的一般原则来迁就个别的、经常是非自由主义的观点、个人好恶和欲望。还有一些批评者却认为，我的学说太局限于自由主义的一般原则，而对背景因素和文化差异不够敏感。我在本章中要应答的一些批评者，如约瑟夫·卡伦斯、艾里斯·扬、比库·帕雷克和雷纳·福斯特都属于第二类批评者。因而，我的目的不是为少数群体权利的必要性（上述批评者也承认这种必要性）辩护，而是为了讲清楚我是为什么和怎样把这种权利置于自由主义的框架中并解释其原因的。首先我要感谢批评者对我的书所做的思想深刻且公正的评论。他们评论公允，理解我的方法所涉及的基本术语和论点，并且提出几个重要且不易解决的相关问题。

如何更好地回答他们的问题，我不太有把握。他们提出了真正的问题。我的方法要求我们做出艰难的选择，尽最大努力从混乱中理出一条清晰的思路；有时还要对我们持反对意见的东西做出妥协，而同时对另一些要求，虽然我们同情，但却要加以拒绝。因而，为我的学说辩

护的惟一途径，不是认定它给了每个人他们想要的每样东西，而是要表明其他学说会使我们在道德理想方面付出更大的代价。

因此，为满足这一目的，需要将我的学说同其他学说进行一系列比较，指出它们各自的合理及不足之处，而后断定哪种学说最有前途。这是个不可能完成的工作，不仅因为完成此工作需要一整本书，而且更重要的是，我们手头没有足够多的学说来进行这样的比较。

- 50 在迄今为止有关族裔文化群体的讨论中，自由主义理论家普遍的做法是，提出一个一般化的“非歧视”原则，作为在族裔文化关系中实现公正的途径。他们认为，最好的做法是像自由国家对待宗教团体那样对待族裔文化群体。族裔文化群体应像宗教团体那样得到保护以免受歧视，但是对于其维持和发展，国家则既不应帮助，也不应阻碍，而应由私人领域中的个体自由选择。这是目前与我的学说并存的惟一发展比较成熟的其他学说。

我认为这种传统的自由主义观点不仅对一些族裔文化群体不公正，而且事实上也是自相矛盾的。由于卡伦斯的文章里总结的那些原因，在文化的再生产中，国家可能不起积极的作用。在我看来，在这一点上所有的批评者都与我意见一致。我的学说并不是这种传统观点之外的惟一学说，但是迄今为止，文献中几乎没有其他成熟的学说。^[1]因此，判断这场争论中我的批评者所提出的反对观点是否对我的学说是致命的，现在还时尚早。任何学说出现时都会伴随着一些艰难的选择和权衡，我的学说也概不能外，而我的学说已经尽可能减少了这样的选择和

* 本章原为答复美国政治学协会 1996 年芝加哥会议期间在“作者与批评者的聚会”小组中，约瑟夫·卡伦斯、艾里斯·玛丽昂·扬和比库·帕雷克对我的《多元文化公民》一书所做评论。上述评论和答复，以及雷纳·福斯特所做的评论，发表于《星宿》4/1 (1997) 一期的专题论坛上。

[1] 斯平纳 1994 年曾进行了一个重要尝试，力图做一系列论述。不过，我认为他的论述在很大程度上是对我的学说的补充：因为它基于一些相同的基本区别特征（如，移民族裔群体与已经归化的少数民族群体之间的区别）和对自由主义原则的某些相同的解释（如，自治权的作用）。其他理论家（如，拉茨、泰勒、哈贝马斯）已简要提出了他们认为应当作为指导自由主义在处理族裔文化要求上的概念和原则。但这些都过于简单，而难以称为系统的学说，（至少对我来说）是不可能说清他们那些抽象的概念对有关特殊群体的特殊要求的那些具体争论有什么意义。

权衡。在我们能够判断这些障碍有多大之前，我们需要有更多的学说。即使达不到其他目的，我希望我的书至少能鼓励别人提出其他一些这样的学说。

同时，请允许我至少先减少一些阻碍。我首先简要介绍一下那本书的主要动机和方法论，然后讨论一下批评者的一些主要观点。如卡伦斯正确地指出的，我首先讨论的是自由民主国家针对族裔文化群体的实际做法。只要我们研究一下这些做法，我们就会发现几乎所有的自由民主国家都明确区分了（合法的/归化的）移民^[1]和少数民族。

预期移民会融入主流社会，这种预期得到了法律和政府政策的支持。51 比如，为获得公民资格，移民必须学习所移入国的主流语言，了解其基本的历史和政治制度现状。同样，法律也要求他们的子女在学校里学习主流语言。能否得到政府提供的工作机会、契约、服务和项目也取决于他们的主流语言的流利程度。他们受到鼓励、甚至受到压力去接受这样的观念：他们的人生机会同他们是否能参与到使用主流语言运作的教育、经济、政治和法律体制中去，紧密相关。

这种语言和机制的归化并不需要彻底的文化同化，而且在很多西方民主国家，移民被允许也被鼓励保留一些族裔文化的习俗和个性。在他们融入共同体制的时候，为保留这些习俗，他们得到了越来越多的各种各样的权利和豁免权，这就是我所说的“多种族”权利，或最好称之为“通融权利”（accommodation rights）^[2]。

[1] 我用“合法的与归化的”来强调我讨论的是那些通过合法途径进入一个国家，有权成为公民，而且接纳国政府希望他们取得公民权的移民。这种移民不同于非法移民和外籍劳工。后两种人不会获得，也没有权获得国籍，甚至也没有工作权和永久居留权。后面我将讨论这个问题。在本章的其余部分，除非另有说明，我将用“移民”指那些合法进入、有权获得国籍的人。

[2] 卡伦斯认为“多种族”权利一词可能存有偏见，我对之表示赞同（Carens, 1997, 第37页）。卡伦斯自己倾向于“承认的”权利这个术语。但是这个术语也可能有隐含误导。正如南希·弗雷泽所指出的，很多对“承认的政治”的讨论，夸大了它本身所需要承认的程度，从而忽视了“承认”涉及权利和资源的重新分配这样一些基本问题。我认为“通融权利”这个术语有助于强调一点：我们不是仅仅讨论对承认的象征性要求，而是按照体制运行的方式讨论本质性的变化，以更好地满足特殊群体的需要（见Fraser, 1995）。

在大多数西方民主国家，对少数群体的看法与移民不同。过去，尤其是在18和19世纪，他们也像移民一样，在同样的压力下接受了语言和体制的归化。但是，本世纪，新的模式出现了。替代对归化的追求，国家给少数群体各种自治权力，以确保他们能够在使用自己语言运作的教育、经济和政治体制中生活和工作。

本世纪，区别对待移民和少数民族是发生在自由民主制度中的一个重要事实，而且已经确立为自由民主国家的一种特征。然而大多数国家对此毫无争议，这倒是令人惊奇的。但是它在规范的自由主义学说中有待进一步理论化，因为很难想起有哪个主要的自由主义理论家探讨过这种差别待遇，不管是为其辩护，还是对其批评。

这就是我的研究的出发点。这是一个自由民主国家长期存在的特征，但被自由主义政治学说几乎完全忽视了。我的书中的动机便是要审视我们是否能够消除实践与理论之间的这条鸿沟——要审视我们能否在自由主义理论中，为这种区别待遇找到一个充分的依据。

52 一些人认为，历史上族裔文化群体的遭遇，不同于非歧视性学说下所应得到的待遇，它直接反映了种族中心主义的歧视，不可能在自由主义原则中找到依据。如此看来，族裔文化群体的不同地位直接反映了主流群体对他们歧视的性质和程度。另一些人认为历史上族裔文化群体的遭遇直接反映了权力政治。如果一些族裔文化群体有其他群体没有的权利，显而易见，那是因为他们有更多的政治权利。

但是上述两种说法都不能解释自由民主国家的实际做法。诚然，在所有自由民主国家的历史上都留下了种族中心主义歧视的伤疤，但这不能解释为什么移民和少数民族受到区别待遇。主流文化普遍地对少数民族和移民群体的种族文化个性和习俗同样地歧视——后两者被认为是劣于主流群体的优秀文化的。那么，为什么移民被迫融入主流社会，而少数民族却被认为是独立的而不受主流社会影响呢？强权政治也不能解释这种不同的待遇。要知道，很多移民群体已经在经济上和政治上变得非常强大有力，而有些少数民族却被实实在在地边缘化了。

在我看来，现实是，这种差别待遇反映了不同的抱负和不同感受的合法性预期。对什么是可欲求的，什么是应得的，移民和少数民族的观点是不一样的。待遇上的某种程度的差别，已经得到了两者广泛的认可。这种差别待遇已被主流群体视为自由民主国家的基本规范和制度，是可以接受的。自由民主国家中，族裔文化关系的历史发展不仅反映了歧视和权力政治，也反映了一个相互通融的过程：在此过程中，每个群体对合理预期的观念，在重新界定自由民主的规范和制度方面，都发挥了作用。正如唐纳德·霍罗威茨所强调的，种族冲突的解决不仅仅依赖于人数上的优势或权力，还依赖于对合法性的理解。^[1]而且正如我上面所指出的，这个过程的结果——移民和少数民族的差别待遇——事实上已被多数自由民主国家普遍接受。

所以，这样一种可能性值得深思：宪政自由民主国家中已经出现的族裔文化关系的模式，反映了自由主义原则虽然缓慢但却稳步地产生了作用。我相信自由民主国家这些年来，在如何以与宪法保证的自由平等相一致的方式去对待族裔文化群体方面，已经吸取了一些重要的教训。这些教训还没有被自由主义理论家认识到，或者说还没纳入他们有关自由原则的论述中去。但是，因为在过去的几十年里，在自由民主国家中，这些模式已由立法者和法学家们发展起来，并被有影响的评论者和普通公民普遍接受，因此它们提供了非常有用的线索，来昭示关于少数群体权利的自由主义学说应当是什么样子。

自由和平等的自由主义原则如何为这种差别待遇提供依据？我的基本论点可以总结如下：现代国家总是发展并巩固我所说的“社会性文化”——即一套既涉及到公共领域和私人领域的制度建构，又有着一种通用语言，这一文化是在特定领土上历史地发展起来的，为其人民提供了

[1] Horowitz, 1985, 第 202、139 页；参见贝朗格和皮纳德的观点——当种族竞争被认为是不公平的时候，它才会导致种族冲突运动（1991，第 448 页）。关于种族冲突如何不仅通过权力或人数上的优势，而且通过对合法性的理解（包括有历史依据的自治权和领土要求）来解决问题的例子，参见 Karlins, 1994, 第 133 页。

如何生活的广泛多样的选择。“社会性文化”需要统一和普及共同语，创建和普及共同的教育、政治和法律机构，它是现代化的一个特征，也得到国家的积极支持。确实，国家是语言标准化和制度一体化背后的主导力量。^[1]

我认为，这些社会性文化对自由主义极为重要，因为自由和平等的自由主义价值必须同这些社会性文化联系在一起时才能被界定和理解。自由主义依赖于个体自决权的价值——即允许个体自由地并且在知情情况下，就如何生活做出选择，这是非常重要的——但是，只有当我们的社会性文化给我们提供各种选择时，这种自决权才可实现。自由首先是审视和改变我们的社会性文化给我们造成的生活方式的能力。

同样，自由主义也应依赖于对机会均等——即平等地获得法律服务、政府服务、民主论坛，以及教育和经济机会——的承诺。但是，只有在全社会中普及共同语言和社会机制，这种平等才会成为可能。平等首先是一个有平等的机会参与到这些共同机制中来的问题。社会性文化造就了机会，而要确保所有公民的自由和平等，就要首先确保他们有平等的成员资格和平等获取机会的途径。

社会性文化中的成员资格对自由主义的自由和平等是必要的。换言之，自由主义者经常说，他们渴望建立一个由自由和平等的人组成的社会。但是，这个所谓的“社会”是什么？我认为，如果我们研究自由主义的自由和平等的概念，我们就会发现这个所谓的“社会”就是社会性文化。^[2]

54 这种社会性文化和自由价值之间的联系提供了评价族裔文化群体要求的又一个尺度。我们需要认真考虑成员资格在社会性文化中的重要性，任何导致人们在其生存的社会性文化中不能获得自由和平等的主

[1] 见第一章有关民族国家构建的论述。

[2] 见 Kymlicka, 1995a, 第 82—93 页。我在那里指出一些作者，如穆勒、罗尔斯、德沃金和拉茨对自由的讨论都预设了在社会性文化中的成员资格。关于这些观点的深入论述，见第十和十一章。

张，都是同自由主义的理想不一致的。

我相信，这解释了为什么鼓励甚至施加压力，使移民融入现有社会性文化是合适的。有人可能会认为，自由主义应允许或鼓励移民建立以自己的语言运作的、有自己的制度的社会，而不是通过施加压力使他们融入以主流语言运作的制度。由于我书中论述过的种种原因，这种政策对于个体和家庭式移民是不合适、不可行的，因为他们缺少的，是维持一个有活力的社会性文化所必需的集中居住区域和历史机制(Kymlicka, 1995a, 第95—101页)。移民群体模糊地存在于社会的边缘，他们在主流社会中的平等权被剥夺了，为维持一个与主流社会性文化并存的充满活力的社会性文化所必需的手段也被剥夺了。因此，他们在经济上、教育上及政治上处于不利地位，不能支持他们内部成员的自治权。如果政府对移民群体的语言融入采取不干涉的做法，也就是既不鼓励也不帮助移民及其子女学会主流语言，那么这样的事情就会发生。这会导致移民群体长期处于边缘化状态。

因此，对移民群体来说，自由和平等要求在主流制度中享有自由和平等。我认为这是个双重过程：首先，它涉及到促进语言和制度融入，以使移民群体在社会基本的教育、政治和经济机制中拥有平等的机会；其次，它涉及到改革这些共同的机制，来容纳移民独特的族裔文化习俗，以确保语言和机制性的融入不会导致他们丧失自己的种族文化特点（见第八章）。

然而，少数民族——指在融入更大的国家之前，已经在他们原住领土上形成了运作着的社会的群体——的情况却不同。他们已经有了社会性文化，也就是一套以他们自己的语言运作的制度。当他们并入更大的国家的时候，他们为保存这些制度进行了斗争。他们要求维持这些制度所必需的语言权和地方自治权。这些要求在自由民主国家中正日益得到满足（参见第五章）。 55

为什么这不是对自由主义原则的践踏？难道这不是剥夺了少数民族在大社会里的平等机会吗？少数民族的自由和平等不应像移民那

样，以他们参与到运作于主流语言的共同制度中的程度来界定吗？

未必如此。既然少数民族能形成一个独特的社会，那么他们一定能为其成员的自治提供一个满意的环境。确实，他们现有的社会性文化给他们提供了一个比他们融入主流社会后所能得到的更令人满意的环境，因为这是他们熟悉并认同的文化。^[1]融入另一社会的过程艰难且要付出很大的代价，要求少数民族付出这个代价是不公平、不合理的。移民的融入是自愿选择移居的结果，也是取得平等和自由的惟一可行的途径。相比之下，要求少数民族的成员融入主流文化架构中既不必要也不公平。少数民族成员的自由涉及的是他们在自己的社会里生活和工作的能力。

当然，有些少数民族（如同有些多数民族）是一种非自由的文化，因而限制了它们的成员的选择余地。有些人认为，最起码在这种情况下，自由主义者应尽力使它们的成员融入自由的主流文化，而不是接受它们谋求自治的要求。但是我认为，即使在这种情况下，我们的目标也不应是同化这种少数民族文化，而是使之自由化，以确保它能成为自由主义者所追求的那种“自由和平等公民的社会”。

总之，少数群体权利的自由主义理论的目标是为移民的融入确定合理的条件，使少数民族能够保持其独特的社会。这只是对我的观点的一个简要概括。但是它立即导致我的批评者提出了两条反对意见，而且反对意见是很显然的。其中一个反对意见，约瑟夫·卡伦斯 and 艾里斯·扬追问最甚，涉及的是处于“中间状态”的情况。我的学说主要讨论了

[1] 福斯特指出，说到底，我关于少数民族权利的观点，“最重要的主要不是文化作为一种‘选择的环境’，而是文化作为一种‘认同环境’”（1997，第66页）。但我认为这些观点是相互依存的。我承认我在该处的观点是不太清晰，但是，我所要论证的是，认同的考虑为我们提供了一种途径，使我们可以把基于自治的对文化的兴趣具体化。原则上来说，少数民族自己的文化和主流文化都不能满足人们基于自治的对文化的兴趣，但是，认同的考虑使人们有了强有力的理由把基于自治的兴趣同他们自己的文化联系在一起。认同不能取代自治在捍卫文化权利方面的作用，而仅提供一个弄清哪种文化能提供自治环境的基础。如何使我们的文化自治兴趣具体化（反之亦然），下述的讨论很有助益：见哈伊姆·甘斯：“自由主义的民族主义中的自由和认同”（尚未发表的论文，特拉维夫大学法律系，1996）。

两种典型的情况，即自愿的移民和非自愿被融入的少数民族。这两者的历史、现实特征及对未来的期望都很不相同。但是在现实中，不是有一些保留着不同程度的文化和制度完整性的群体吗？即使我们愿意接受这样大体的想法，即以我援引的那些自由原则为基础发展一套少数群体权利的理论，这个世界是不是也太复杂了，难以做出那些我想作的区分吗？正如扬所指出的，我的学说“太绝对化”，我们应该把族裔文化群体想像为一个流变不居的“连续体”（Young, 1997, 第50页）。

第二条反对意见触及更为根本的问题，比库·帕雷克和雷纳·福斯特追问最甚，它对我的学说的规范之基础提出质疑。为什么我们应预设自由主义价值为种族文化关系中的公正提供了一个令人满意的基础？要知道，自由主义本身不也是一个文化的产物，某一群体文化的历史发展的结果吗？强制实行自由主义（尤其是那种倡导自治权的自由主义）与强制实行基督教有什么区别呢？

让我依次讨论一下这两个问题。首先，确实有很多族裔文化群体，它们既不属于合法的/归化的移民，也不属于少数民族。这是一个重要的事实。例如，外籍劳工和非法移民既没有权利成为公民也不被允许融入主流社会。而且，如何看待那些四海为家，居无定所的吉卜赛人呢？这类情况为数众多且对当代欧洲政治尤为重要。

或者考虑一下非洲裔美国人，他们的现实状况和抱负都受到了一段几乎不堪想像的历史的影响：被迫背井离乡，受奴役，在文化上受压制，在人身自由上遭隔离。他们的要求同移民或少数民族的要求几乎没有共同之处。或者可以考虑一下波罗的海沿岸国家的俄罗斯民族。他们过去是人殖的移民，习惯于享受特权，而现在却成了脆弱的少数民族，担心遭到那些过去受他们统治的人的报复。这些俄罗斯人现在提出了少数民族普遍要求的权利，即不仅要获得公民权，还要有权享有独自的学校和地方自治。对于他们所在的社会而言，他们更像非法移民。非法移民一开始无权进入社会，最多也只能在表明忠诚和融入的

意愿后才能有权获得公民资格。后面这两种截然相反的情况（以前的奴隶和以前的殖民者）是美国和前苏联国家种族冲突的中心问题。

迄今为止，我的学说对这类群体涉及不多。我强调了该书的这个
57 局限性，并留下了一个问题：如何把我的学说扩展应用到这些难处理的情况（或叫作灰色领域）中去。可能从表面上看，我的学说的这一局限性是致命的。但是我认为，我有充分的理由来说明，为什么我只着重探讨了移民和少数民族这两个群体。

首先，尽管存在我提到的那些例外情况，在西方民主国家中，移民和少数民族是两种最一般类型的族裔多元文化，研究这两种例证并取得进展无疑是重要且有价值的。

其次，同样重要的是，这些处于“中间状态”的情况，都是由于不公正造成的，也因不公正而蔓延。如果我们研究一下扬提出的那些情况，就会发现，凡此例证都发生在某个群体缺乏自由主义的自由平等规范保护的情况下。在有些情况中，该群体（如非法移民、罗姆人）仍被视为不处于这些规范的保护范围之内。在另外的情况下，早期“排外”的后遗症是如此之严重，以致于该群体（如非洲裔美国人）处于永远边缘化的危险之中。所有这些情况都未能提供族裔文化融入主流社会的成功的模式，也没有向我们呈现一例我们可视为公正的或公平的模式。

相比之下，我的研究就是要表明，某些种族文化关系的模式如何具体说明了自由和平等的规范。我相信，在许多西方民主国家，为（合法的/归化的）移民和少数民族发展起来的这类模式，为一个文化多元化的社会如何成为一个“自由和平等公民”的社会提供了两种不同但却有效的概念。固然，这些群体中有许多已在历史上遭受歧视，但是在很多情况下这并不会成为向着更为合理的安排逐步演变的障碍。

外籍劳工、吉卜赛人和非洲裔美国人目前的状况在道义上被认为是不合理的。相反，这些情况与其说是自由主义原则通过逐渐取得一致意见后形成的，还不如说是偏见和强权政治的产物。当然，这些例外的情况中包含着严重的不公平。这一事实或许说明，比起移民和少数

民族的处境来，他们的境况更迫切地需要加以考虑。即使自由主义学说还没把我们在移民和少数民族方面的教训纳入其中，至少自由主义的实践还能令人满意。为什么我们不去关注那些现在根本不能令人满意的情况呢？

部分原因是我真不知道如何把这些关系改造得更为成功。有些情况的确很难处理——不公平是如此根深蒂固，实行真正改革的政治阻力是如此之大，以致于挫折简直难以避免。^[1]事实上，我担心的是这种受挫感在许多社会中就像一场瘟疫，并且正感染着所有的种族关系。由于我们显然无力改善吉卜赛人、非法移民和非洲裔美国人的处境，因而心灰意冷的人们越来越认识到，冲突和不平等是所有族裔文化关系的内在特征。 58

为了消除这种失败主义的情绪，我认为强调真实而重要的成功事实是很重要的。我希望，通过强调这些比较成功的事例，会使我们更有信心去处理那些较困难的事例。我相信并希望通过弄清这些事例的特点，我的学说能够间接地为其提供一些解决方案。我认为，所有这些事例的共同之处在于，这些群体都处于无法进入主流社会文化的困境中。他们被剥夺了融入主流社会的平等的途径（这方面与移民相似），又缺乏发展或维持与主流社会文化并存的、他们自己的可独立存在的社会文化所必需的权利和资源（这方面与少数民族不同）。他们被拴在了主流社会文化的边缘，这也确实是他们所受不公的历史经历留下的最有害的后果之一。我认为，和其他我们熟悉的论述相比，这更能使我们了解许多这类群体所面临的困境。

这里提出了一个问题，也就是，尽管他们有不同之处，改善这些群体处境的最好方法，是否就是鼓励他们采取“移民”或“少数民族”的模式。显然，这样做并不总是可行的。例如，我认为尽管这两种模式历

[1] 关于对“不公正的污点”的深刻研究，以及为什么它能挫败用“道德纯净”去解决严重的历史错误的企图，见 Waldron(1999)。

史上都试行过，但它们都不适用于非洲裔美国人。在这种情况下，我认为需要一个全新的模式（我将在第九章中讨论其原因）。但是，有活力的社会文化中其成员身份的稳固性，是自由主义所追求的自由平等的前提条件。如果果真如此，这种移民/少数民族模式就值得考虑，即使这需要多数群体和少数群体都重新思考各自的自我认同感。例如，在有些国家里，可以通过赦免和授予国籍的方案，引导非法移民和外籍劳工采取一个更加传统的“移民”模式来融入社会。同样，波罗的海国家也希望当地的俄罗斯人能把自己当作“移民”，尽管当初他们迁来的时候并不认为自己是移民。外籍劳工和那些俄罗斯人都不把自己当作移民，而其所在的社会也不把他们接纳为将来的公民。当时如果双方都能重新考虑一下各自的态度，移民模式也许就会有助于达到一个自由和平等公民的社会。^[1]

由于同样的原因，一定要确保民主国家的新移民采取合法的/归化的移民模式。我的学说可能不适用于有些过去在不同的制度下被接纳或被强迫进入一国的群体（如外籍劳工、奴隶、契约劳工、殖民者）。但是它有助于解释为什么这些过去的制度事实上是不合法的，并有助于弄清将来可行的移民政策应是什么样的。我认为任何关于族裔文化关系的学说都应着眼于将来的。它不仅应能说明如何对待现有的群体，而且还应明确规定新的群体进入这个社会的规则。我还认为，如果不允许新来者采取合法的/归化的方式移民，准入制度几乎都是不公正的。也许需要其他方式来对待现有以旧规则进入一国的群体，但是这些方式不会给未来的移民决策提供一个合法的基础。

总之，我之所以集中研究了这两种情况，是因为它们最一般、最成功，并且与未来决策最密切相关。最后，我强调移民和少数民族之间的严格区别，而不是把他们简单地看作一个流变不居的连续体的两个极

[1] 我在金里卡著作（1998b）以及金里卡和奥帕尔斯基的著作（2001）中讨论了该例及东欧的情况。

端，是出于实用政治（realpolitik）的考虑。反对给予少数群体权利的最一般的观点之一，便是它将会使我们陷入一个“滑坡效应”，一旦陷入其中，就会有越来越多的群体要求越来越多的权利，从而最后导致社会分裂。对滑坡心怀顾虑的预设是：族裔文化群体不易于辨别和界定，它们没有特殊的、明确的要求和预期，并且这些要求和预期是非常易变的，其要求每天都会发生根本的变化。这种担心已经给少数群体权利的争论造成了双重的有害后果。一方面，现在普遍认为，如果有些群体（如少数民族）被给予了自治权，那么所有其他的群体都会放弃归化而谋求独立。人们认为，与其冒这种分裂的危险，不如拒绝少数民族对自治权的要求。另一方面，现在还普遍认为，如果有些群体（如移民群体）愿意融入社会，那么毫无疑问所有其他族裔文化群体也都应被鼓励（或强迫）采取这种模式。于是，总有人认为，如果黑人、印第安人、波多黎各人、魁北克人都仿效移民，我们的问题就解决了。我相信只有当我们能有效地对待这个“滑坡”的观点时，才会在少数群体的权利问题上取得进展。为此，我们需要表明，族裔文化群体中并不是每个群体都是有变化无常的需要和预期的流变连续体，我们还要表明在各族裔文化群体之间有深刻的、相对稳定的差别。与扬的观点相反，我认为认识到这些群体不只在程度上、而且在质的方面有区别，这一点是很重要的（Young, 1997, 第 51 页）。

反对我的学说的第二条主要观点，涉及的是我的观点以自由主义原则为依据。以自由主义原则为依据就限制了群体所能要求的权利的种类，对此很多群体未必赞同。既然自由主义（我是这么理解的）植根于对个体自治的尊重，所以，自由主义的少数群体权利观认为，族裔文化群体的成员有权质疑并改变传统的文化习俗。因而，这将会使“内部限制”（即某群体以保存“传统”或“文化纯洁”的名义来限制其成员的民权或政治权利的要求）失去合法性。 60

帕雷克和福斯特所言极是，并非所有的族裔文化群体都有这种自治和文化的观念。有些群体不认为其文化是为其个体成员提供一系列选

择，而认为其文化包含着一个其成员有义务维持和服从的神圣的责任。或者他们只是简单地认为权威和礼仪的规范比自治和理性思考更有价值。西方主流社会也许赞同自治，但很难说自治是一个普遍的价值观念。将一个多元文化公民学说建立在一个其本身只是单一文化传统的部分价值观上面，能不自相矛盾吗？正如帕雷克指出的，这是“一件自相矛盾且缺乏一致性的事情”（Parekh, 1997, 第 59 页）。

这里存在一个真正的问题，但我认为很多人夸大并错误地理解了它。首先，并非大多数西方的族裔文化群体之间的冲突都是纠缠于自由主义原则的合法性问题。相反，大多数群体的大部分成员，无论他们是移民还是少数民族，都接受自由民主规范。想一想欧洲的少数民族，如加泰罗尼亚人、苏格兰人、佛兰德人。并无证据表明他们在基本政治价值观上与其他民族有什么不同。或者想一想加拿大和澳大利亚的移民群体。20 世纪 70 年代，世界上最早使用的“多元文化主义”这一名称的政策就是针对他们的。这些群体早已很好地融入了主流政治体系，并且完全赞同其基本的自由民主信念。这些国家及其他允许移民获得国籍的国家的事实表明，在非常短的时间内，移民实际上同当地出生的公民对民主和个体权利的信仰在程度上已经没什么差别。再想一想非洲裔美国人，他们经常被认为是美国多元文化主义中最重要的成分。同样，他们在对民主、宪法和《人权法案》的信仰方面也同其他群体没有重大差别。帕雷克声称西方的少数群体不信奉自由主义原则，在我看来，这是站不住脚的（Parekh, 1997, 第 57 页）。

帕雷克的意思是，如果族裔文化群体都有自由主义的价值观，也就不会有建立多元文化主义学说的必要了。但这是不正确的。没有证据能表明，多数群体与少数群体在自由价值方面的渐趋一致，会以任何方式降低他们在调解族裔文化差异问题上的冲突水平，或减少其严重程度。这些群体也许一致赞同自由民主的原则，但是在一些具体问题上，如联邦和地方政府间的权力分配、反歧视行动的合法性、入籍的法则、公众假日的名称、少数群体的语言权利的范围等问题上，如何运用

这些原则，他们则有不同的看法。产生这些争议毫不奇怪，因为自由主义传统中的理论家实际上还没讨论过这些问题，而且他们所进行的那一丁点儿讨论也是明显不充分的。^[1] 西方族裔文化群体间绝大多数日常争论都属于这种类型。在这些争论中，双方都求助于共同的自由主义民主原则，但对其解释和应用则存在分歧。

研究多元文化主义的哲学家面临着一个职业性危险。作为哲学家，我们的天性总是使我们研究那些有着深刻原则性差别的事例，因为这些事例最能在哲学上引起人们的兴趣。关于联邦制的权力分配或关于双语教育的争论，在哲学上不是很有趣，因为它们将历史安排、当前需要和未来期望这样一些模糊的事实复杂地混合在一起，而这类事实都不能通过简单地研究哲学原理而被推演出来或被理解。相比之下，如果我们把多元文化主义作为一种“文明之间的冲突”（clash of civilizations）将会更加有趣和令人兴奋。在这个冲突中，主流群体试图把它的西方自由民主主义传统强加给少数群体，而少数群体则以不同世界和不同历史的文化有其自己明显不同的政治传统为理由，反对主流群体这样做。这样看待多元文化主义问题，对哲学家来说，虽很诱人，但却是错误的。不管怎么样，西方多元文化主义的核心是如何解释自由主义的民主原理，而不是这些原理是否合法。

当然，也有些群体确确实实对自由主义规范提出了挑战，如，美国的哈希德派犹太人及阿米希教徒。在多元文化主义的哲学讨论中，引用这些群体为例已经成了常规，尽管他们很弱小并且对现实世界政治中的多元文化主义没有什么大的影响（实际上，他们的要求在任何“多元文化主义”政策出台之前就被独立地解决了）。

有些人试图把当今的穆斯林移民等同于世纪之初的哈希德派犹太

[1] 我们继承了一套关于自由主义原则有何要求的假定，但这套假定最早出现于18世纪的美国或19世纪的英国，而那时几乎没有族裔文化差异性的存在。实际上，那时几乎所有的公民都使用同一种语言，有共同的种族血统、共同的民族个性和共同的基督教信仰。越来越明显，我们不能简单地依赖其时其地产生的自由主义的解释。我们需要自己判断在当前种族文化多元化的情况下自由主义的要求。

人，也就是说，把他们看作一个拒绝自由主义的民主规范，并为此退居到一个放弃这种规范的、自足的世界中去的群体。但这只是幻觉而已。西方民主国家中绝大多数穆斯林都想参与到更广阔的社会文化中去，并接受其宪法原则。他们的大多数要求只是希望其宗教信仰能得到同自由民主国家已给予基督教信仰的相同的包容。^[1]

我认为，帕雷克在这儿产生了误解，因为他夸大说，我的学说拒绝或排斥文化有其内在价值的观点，或者说文化形成一个“神圣的信托” (sacred trust) 这一思想 (Parekh, 1997, 第 59 页)。我的学说根本没阻止个体对其文化采取这么一种态度。在一个自由主义的社会里，人们对其文化有多种态度，这种态度应是在完全被允许的范围内的。当然，真实地说，我的学说并不依赖这么一种态度。在我的学说中，文化作为手段的价值，而不是其内在的价值，为诉诸政治权利和资源提供了依据。结果，虽然个体自己可自由地采取这样一种态度并说服别人也这样做，群体却不允许在保持特殊文化传统或习俗的“神圣性”的名义下限制其成员的基本公民自由。在个体眼中，其特殊的文化传统或习俗到底有多神圣，是他们自己的事情。

诚然，正如帕雷克所言，这只是设想文化在政治学说中作用的一种方式。有些政治学说不仅仅把文化的神圣性看作是一种允准的态度，而且是一种国家应当强制推行的义务。但这样的学说不可能是自由主义的学说。如果我们接受国家应当把文化习俗神圣化这一思想，那么自由主义也就不会产生了。在任何一个产生了自由主义的社会，自由主义恰恰几乎总是通过挫败文化保守主义而产生的，而文化保守主义主张现存习俗和传统是神圣不可侵犯的。实际上，西方所有的族裔文化群体，不论是种族群体，还是移民群体，抑或少数民族群体，信仰的都是这种自由主义的态度。

[1] 如果法国的穆斯林头巾事件可被看作自由主义和非自由主义的一种冲突，那么非自由主义的一方是法国官员。

但是，让我们设想某个特殊群体确实对这些自由主义原理提出质疑。我的评论者担心，我正在以一种潜在的民族中心主义的方式把“我们的”自由主义观念强加给其他群体。但是在这个问题上，他们的反对意见同样言过其实。要知道，我自己强调过，自由主义者不能简单地预设他们有权把自由主义的规范强加给非自由主义的群体。我还指出，任何持久的解决方法都需要对话（Kymlicka, 1995a, 第 163—170 页）。^[1]

因此，我不敢肯定我们之间真正争论的是什麼。在我看来，真正的不同之处在于，我认为，“我们”这些作为主流的自由主义者能清楚地认识到，我们自己的自由主义原理必然会给少数群体权利的问题带来什麼；这一问题对这样一种对话来说，是极为重要的。我们不能认为我们有权把我们的观点强加于别人，然而，准确弄清我们自己的观点却是必要的。这将有助于我们弄清我们同社会中其他非自由主义群体的真正分歧之处，因而使对话更加有意义。 63

相比之下，目前的公开辩论却因为大多数自由主义者错误应用他们的原则而被严重曲解了。自由主义者反对那些实际上从自由主义原则的立场来说不应被反对的提议，却宽恕那些实际上使践踏自由主义原则的不公正得以永久化的提议。于是，主流群体便给少数群体贴上非自由主义的标签，并把关于多元文化主义的辩论理解为是关于如何包容非自由主义群体的辩论。由此而产生的“对话”，即便不是实际上产生反作用，一般也是无意义的，因为其起点便是建立在错误的理解之上。它先入为主地放弃了寻求共识，并无视少数群体这种强烈感受：主流社会不公正地、有选择性地应用其原则。它夸大了主流社会和少数群体的实际距离，牢固地树立起一种“我们诉他们”的心理，并用一个“文明之间的冲突”的假对话取代了调和需求和认同冲突的真正的对话。

[1] 因此，福斯特是错误的，因为他认为“只有‘自由主义的’文化群体才能被其周围更广阔的自由主义社会所包容”（Forst, 1997, 第 68 页）。我明确地反对这种观点，他本人也在其文章的稍后部分承认了这一点（第 70 页）。

正如我前面指出的，我写书的一个动机，就是我认为自由主义理论家要么忽略，要么弄错了他们的学说对少数群体权利问题的意义。我可以说，我的评论者没有一个对此提出异议。然而，他们似乎认为，让自由主义者去改正上述错误，并提出关于少数群体权利的一个更加准确的自由主义学说是 unnecessary 的，也是不合适的。他们似乎还认为，发展关于少数群体权利的自由主义学说的计划被引入了歧途。但是，对自由主义者来说，消除对少数群体权利的误解怎么会是不合适的呢？这怎么又会伤害与其他群体的对话呢？对于主流的自由主义者和族裔文化群体之间存在着的鸿沟，自由主义者有很多错误观念，为什么让他们带着这些错误观念参加这样的对话就会更可取呢？我真的不理解这条反对意见。

帕雷克也许认为，在解决族裔文化群体间争议的过程中，发展一个前后一致的、关于少数群体权利的自由主义学说只是一个初步的、相对容易的且意义不大的步骤。他暗示，真正的行动，在考虑如何协调自由主义原则同非自由主义群体的要求之间的冲突时才会出现。然而，正如我已指出的，这是个严重的错误。发展前后一致的自由主义学说不是无足轻重的一步，因为在西方族裔文化群体间，绝大部分现实的政治争论都是围绕自由主义原则的应用展开的。这才是真正行动的所在。况且，这一步并不容易，因为自由主义的传统已经非常错误地处理了这些问题，而且从自由主义原则出发必然会推出什么结论，远不是清晰自明的。

64 诚然，明确表达出这一学说，我们还会有如何包容非自由主义群体这个困难问题。对于这个问题我没有全部的答案，一如我没有如何公正地处理那些例外情况的全部答案一样。评论者提出，既然我的学说是建立在自由主义的价值观上的，我会因这种偏见而把自由主义的原则强加给非自由主义的群体。我也认为有这个危险，在书中对其小心处理，毫不回避。我反复强调自由主义者不能假定他们有权将自己的原则强加于其他人；我举出了一些为什么有些群体的非自由主义应被容忍

的例子，并对国家在什么情况下可以合法地进行干预的极端情况提出了自己的建议（Kymlicka, 1995a, 第 165—170 页）。我可以说，我的评论者对这些意见并无异议，也没有提供具体的可供替换的标准。所以，那种认为我的学说为把自由主义价值观强加予人的做法提供了依据的说法，目前看来似乎是站不住脚的。

无论如何，这是个任何一种理论都要面对的问题。不存在每个群体都会接受的关于自治、文化、正义或道德理由的单一概念。比如，我就不认为我们应当采纳福斯特的建议，放弃自由主义对个人自律的重视，而进行康德的“道德自律”的重点研究，因为我看不出这有什么帮助。这同罗尔斯的关于我们应采取一个更加“政治”的自由主义观念的建议类似，它隶属同样的问题，我在书中对这些问题进行了讨论（Kymlicka, 1995a, 第 158—163 页）。福斯特没有举出能够表明那些反对个人自律观念的人会接受道德自律观念的证据，我有充分的理由相信他们不会这样做。^[1] 在西方，道德自律和个人自律因为相同的原因而引起争议的程度是同样大的（或者说是同样小的）。把关于多元文化公民资格的学说建立在道德自律的基础上，会像建立在个人自律的基础上的学说一样产生同一个问题——也就是说，它所依赖的价值观是一种文化传统的一部分，当今广为传播，却未被普遍接受。我们有权把“我们的”道德自律观念强加于那些反对它的群体吗？

福斯特试图弄清这一点，办法是通过给道德自律的人以合理的理由来界定德性（morality）。这个定义，也即德性是从斯坎伦的契约德性（contractarian morality）发展而来。如果我们接受了，那么任何拒绝道德自律的人不仅会拒绝我们的自律观念，而且会简单地拒绝德性。只要族裔文化群体向我们提出道德要求，那么我们就可以合理地认为他们

65

[1] 福斯特认为那些拒绝个人自律的人“仍能够接受”道德自律的规范（第 68 页）。当然，人们真的可能这样做。任何事都是可能的。但是，问题是这些人是否会接受道德自律的规范。在他们的信仰系统里有没有什么东西要求他们这样做？在我看来，福斯特的观点在这里变成了简单的同义反复：只要人们接受道德自律，他们就会接受道德自律。

接受道德自律的价值。因为提出道德要求本身就蕴涵着道德自律。正如福斯特所说，“否认规范背景中这种形式的[道德]自律按定义是没有道理的”（1997，第70页）。

但是，这当然只是德性的一个规定性的定义，它在其他许多文化中引起广泛争议，实际上，我们自己的文化内部也有很多人对其持有异议。还有很多其他同样合理的方式来界定德性。事实上，我个人认为，显然斯坎伦对德性的契约论定义（contractualist definition）是错误的。举例来说，它不能解释我们对诸如孩子、疯子及动物这些无道德自律能力的生命的道义责任。我们可以诉诸这样的观念，即平等考虑所有个体的利益，或者诉诸上帝的意志的观念，或者诉诸自然法则，来使我们的道德主张得到承认，而无须认为社会应该围绕着改善道德自律而组织起来。^[1]诚然，任何不强调尊重道德自律的道德观念都是家长制式的——它允许一些人为另外一些人规定权利和责任。世界上许多（大多数？）道德体系都是这种家长制式的。我们不能仅仅因为我们西方反对这种道德家长制作风，就认为所有的族裔文化群体都这样。确实，只有那些反对更加一般意义上的家长制作风的人，也就是那些信奉个人自律价值的群体，才可能反对道德家长制。正如我前面指出的，福斯特没有能提出证据表明：那些反对个人自律的人可能会采纳重视道德自律的德性定义。如果他们能接受一般意义上的家长制，那么为什么他们不能进一步接受一个包容道德家长制的德性定义呢？

因此，我认为从个人自律转向道德自律不会有什么收获。但是，即便是有收获，也不能消除是否应当干涉那些背离了基本价值的群体这一问题。即便是反对道德自律的群体比反对个人自律的群体少，但还是有些群体反对它。所以，如果一个群体本身就反对一个理论，那么基于这一理论去干涉该群体，会产生一些我们将不得不去面对的困难问题。可能，福斯特认为，国家不应强行干涉任何对自己的道德自律观念

[1] 见 Kymlicka, 1990b。

有争议的群体。可能，这个争议也必须通过对话和平地予以解决，除非发生了极端的情况。因此，福斯特的讨论再次描述了这个问题，却未能解决——他留下了和我面临的一样的问题。据我所知，他对这个问题的答案——何时是进行干预的恰当时间——可能和我的答案一样。

我并非反对福斯特的解决方式——我期望看到他或其他人如何发展这种方式。不能因为有些族裔文化群体拒绝道德自律的基本前提，就反对他们对多元文化主义的解释。这对任何理论都是这样。但是正是因为这个原因，也不能因为有些群体的否定就否定我的学说。 66

总之，我承认，文化的自由主义理论与其他一些关于文化的性质和作用的概念相矛盾，因而有些群体会不承认其关于少数群体权利的概念。任何发展少数群体权利的学说的尝试都是如此。因此，没有任何单一的理论能够回答族裔文化多元性提出的所有问题。但是，发展一个前后一致、论据充分的学说却是解决这些问题的第一步。而在我们的社会里，发展一个关于少数群体权利的前后一致的自由主义学说更是要首先考虑的。^[1]

[1] 对于我的评论者提出的其他几个问题，我希望我能有所答复。我要特别讨论一下扬和卡伦斯提出的问题：我们能否继续用“民族”（nation）来指称我称之为“少数民族”的那些群体。我也认为，“nation”这一术语有一些不恰当的含义，尤其是在当今世界上，民族拥有自己的国家被看作是“正常的”。然而，我相信不存在任何可行的东西来替代全国性的语言（language of nationhood）。这个术语对少数民族而言起着很多有价值的作用，企图取消或否认这种自我认同，只能起反作用。我在金里卡的著作（1998a，第十章）中也这么认为。

第二部分

族裔文化公正

第四章

人权和族裔文化公正^{*}

1. 引言

我很荣幸谨以此章纪念约翰·里斯 (John Rees)，他的关于穆勒的书有着深远影响，正是这本书帮助我清楚理解了自由主义和自由民主制度。^[1] 自由民主制度基于自由和平等的原则，但正如里斯所说，定义这些原则并非易事。然而他又指出这些原则也许在人权学说中得到了最好的体现或者反映。人权学说认为每个人都具有内在的道德价值；国家必须把每个人的利益都考虑在内；每个人都有某些不可侵犯的权利，使自己免受不公、虐待和压迫。^[2]

人权学说的发表和传播的确是战后自由主义的一大成就。今年是《世界人权宣言》发表 50 周年纪念。这 50 年中，我们在保障人类尊严和人权方面走过的道路令人难以忘怀。然而周年纪念的同时，持怀疑和批评态度的人却越来越多。他们批评人权学说忽视民族文化多样性存在的现实，并且无法解决这种差异引起的冲突，无论是在一个社会内部还是在不同社会之间。

这是里斯没有预见到、或许也不可能预见到的问题。但对任何想保卫并把自由事业推进到下个世纪的人来说，这却是一个亟待解决的问题。民族文化多样性对人权提出的挑战确切地说是什么呢？我们可以区分出两种不同的挑战。第一个是根本性的。一些人批评人权学说对人的个体存在和人类需要的定义带有文化偏见。进一步来说，人权学

说是“欧洲中心论”的，表现了欧洲式的个人主义；而非西方文化关于人类认同的概念则更具有“集体性”。根据这种观点，鉴于世界范围内文化差异的深度，要想建立一套惟一的世界人权体系，这样做的本身必然是以民族为中心的，免不了要把一种文化对人的个性和人类认同的理解强加于其他文化。

第二个挑战则更温和些。有些批评家认为世界人权的想法原则上可以接受，但现行的人权条款极不完善。特别是，它未能使少数民族文化免受各种形式的不公正，因此需要一套附加条款作为补充，有时我们称之为“集体权利”（或“群体权利”、“少数群体权利”或“文化权利”）。

大多数关于文化多样性和人权的讨论集中在第一个根本性的挑战上。但是这一章我将集中讨论第二个挑战，因为人们对它探讨得较少。许多评论家倾向于把这两种挑战混为一谈。他们认定任何要求“集体权利”的群体所以这样做，是因为他们的文化观与态度是强调“集体”的，所以，至少是含蓄地提出了对世界人权观点的根本性挑战。如果我们以这种方式混淆这两种争论，那么每当有族裔文化群体要求集体权利时，我们似乎都要重新审视这个基本问题。

我认为混淆两种争论的倾向毫无裨益。它导致哲学误解，也是政治混乱的根源，因而妨碍了自由主义者理解和有效解决世界范围内的族裔文化冲突。所以我这篇文章的目的是就第二种挑战本身展开讨论。我尽力揭示为什么现有人权概念未能对族裔文化不公正这一重要问题做出解释，为什么说这些不公正问题不能归纳为或依赖于对人权提出的根本性挑战这个问题的解决。我希望说明这些不公正问题不仅与我们息息相关，而且亟待我们去解决，即使我们不赞成对人权提出的根本性

* 本文是1998年2月23日在英国斯旺西威尔士大学第6届年度J·C·里斯纪念会上的演讲。

[1] Rees, 1985。

[2] Rees, 1971, p. x。

批评。实际上我认为，只有首先确保我们的人权概念满意地解决了族裔文化方面的不公正，我们才能有效地应对对人权提出的根本性批评。

这篇文章分为两大部分。第一部分主要讨论为什么单靠人权不足以解决甚至会恶化族裔文化不公正问题，然后讨论为什么人权标准必须用少数群体权利加以补充。第二部分提出一个问题，即人权得到补充之后，在国际上应用时是否就能得到更多人的认同。我要说，我们的确期望人权的原则得到更多人的认同，但在使用什么样的机构来执行才合适这一问题上，还存在困难。最后我以对文化多样性和人权之间的关系问题更加全面的思考作为总结。

2. 个人权利和群体权利

71

许多评论家认为，人权通常就是指个人权利，相当于西方社会的个人主义；非欧洲式的社会则更注重“群体”或“集体”权利，这与他们的地方自治主义传统相符。

在我看来，以这种方式界定这场辩论会造成误导。一方面，传统西方社会捍卫个人权利的理由恰恰是由于它们能促成各种群体活动。考虑传统的自由权利——比如宗教自由——罗尔斯认为，它是其他一切自由权利的根源和基础。赋予个人以信仰自由的权利，其目的是使宗教团体得以形成和保持，并可能吸纳新成员。事实证明，把个人权利与宗教自由协调一致，使许多宗教团体——包括许多非西方宗教——成功地在西方社会生存和发展起来。

许多评论家部分地以宗教宽容的例子为依据，提出个人权利为实现所有团体包括少数族裔文化团体的公正提供了坚实的基础。实际上这显然是第二次世界大战后以联合国的世界人权体制取代国际联盟“少数民族保护方案”的理由。这一方案给每一个特殊群体

以相应的集体权利；而联合国则认为不宜通过给予某些群体的成员以特殊权利来直接保护这些弱小群体，而应通过保障所有个体成员的基本公民权和政治权利来间接保护文化上的少数派，不必考虑他属于哪个群体。基本人权如言论、结社、信仰自由等，虽被赋予个人，通常却是在群体内通过与他人的关系来实现的，所以也保护了群体的生存。自由主义者认定，只要这些个人权利得到了切实保护，特定族裔或少数民族的成员就无需再被赋予其他更多的权利了：

战后人权促进运动的普遍倾向是，把少数民族问题归纳为促进全人类都享有基本个人权利这个更一般性的问题，而不专门提及族裔群体的个体成员。主导理论是少数民族个体成员没有必要、没有资格，或不能够被赋予特殊权利。人权理论作为少数群体权利这一概念的替代品，强烈地暗示少数群体成员已经享有平等个人待遇，不能再合法地要求更多措施去保持其族裔特殊性。^[1]

72 根据这一哲学，联合国废除了《世界人权宣言》中所有提及少数族裔和少数民族权利的内容。

个人权利保护集体生存这一主张含有相当大的真理成分。结社、宗教、言论、迁徙和政治组织的自由使个人建立和维持组成我们这个公民社会的各种群体和社团，使它们不断适应变化的形势，并使更多的人了解和接受他们的观念和利益。这些基本公民权利为社会群体多样性的许多合法形式提供了充分保证。

然而，我们也越来越清楚地看到，西方民主宪法或联合国宣言所列

[1] Claude, 1955, 第 211 页。对于认为尊重个人的民权和政治权利足以保证族裔文化公正这一观点的叙述，见 Donnelly, 1990, 第 46 页。

出的基本个人权利并不足以保证族裔文化公正,^[1]特别是在有少数民族的国家。这里我所说的少数民族是指聚居于某特殊区域,拥有自己的体制、文化和语言,且在归属于一个更大国家管辖之前,就已经形成了自己的社会并运作着的群体。少数民族接受管辖一般并非自愿,而是殖民、征服或帝国主义之间割让领土的结果;但也可能是通过签署条约或联盟协议而自愿发生的。西方民主国家中的少数民族有原住民、波多黎各人、北美魁北克人、西班牙加泰罗尼亚人和巴斯克人、比利时佛兰德人、挪威萨米人等等。世界上大多数国家都有此类少数民族,这些少数民族大部分又是非自愿地并入到现在所属国家中,是当代“民族国家”体制形成中帝国主义所起作用 and 实施的暴力的见证。

很少有少数民族仅仅满足于他们的个人权利得到尊重,其原因很容易理解。我将讨论三个例子,以说明仅仅个人权利不足以保护他们的利益:即关于国内移民定居政策的决策、关于国内政治单位界限和权力的决策以及有关官方语言的决策。 73

在每一个例子中,并且贯彻整章,我都会使用“人权”这一术语,尽管不太确切。我并非针对某一个特殊宗教教义或国际人权宣言,而是指西方民主体制下所形成的个人公民权利和政治权利这一整体概念而言,其中的许多人权主张已经确立为国际人权标准而实施。这些权利中有一部分被收入宣言,其他的一部分收入后来的协定中(如1966年《公民权利和政治权利公约》,另有一部分还未被讨论。简单地说,我更多的是指称一种特殊的有关“人权”的公众性和政治性话语,而不是针

[1] 现在文献中有好多人试图界定族裔文化公正的理论(如 Minow, 1990a; Young, 1990; Kymlicka, 1995a)。解释或支持其中的任何一个都可以单独写出一篇文章。但出于这篇文章的目的,我们可以选用一个最低标准的定义,即把族裔文化公正定义为不同族裔文化群体之间没有压迫和屈辱关系。要发展一个更有说服力的族裔文化公正的概念,可以通过确定在什么样的条件下,不同族裔的成员,在交涉权力的不平等受到抑制的哈贝马斯/罗尔斯式环境下,会自由地选择同意共存。例如,按罗尔斯的达至族裔文化公正的方法,就可以通过追问,处于“无知之幕”后面的人同意了什么样的共存条件。所谓“无知之幕”背后的人是过去对自己将要出生于什么样的族裔文化群体(是主流还是少数群体)一无所知的人。这种罗尔斯式的方法,相对于一味忽略压迫和屈辱的方法,可能产生一个更加严密的族裔文化公正的概念。但是这篇文章的主要主张是,人权不足以保证甚至是最基本的族裔文化公正的内容。

对任何文件中确切的人权条款。

(1) 国内移民定居政策

美国政府经常会鼓励某一地区的人口（或新移民）迁居到少数民族的历史领地。这种大规模定居政策常常被随意用作对付少数民族的武器，不仅是为了得到他们领地上的自然资源，而且通过让少数民族甚至在自己的传统领地上都成为少数，并因此失去政治权力。^[1]

这个过程正在世界范围内进行，如柬埔寨、以色列、印度尼西亚、巴西等。^[2] 它同样也发生在北美。19世纪，加拿大总理麦克唐纳爵士在谈及混血人(Métis)时曾说到，“这些原始的半开化人……必须用强有力的手段加以压制，直到他们被涌入的移民淹没”。^[3] 同样的过程还在美国西南部上演，移民被用来削弱1848年并入美利坚合众国时就已在当地居住的原住居民和墨西哥裔美国人的力量。^[4]

这不仅导致严重的不公正，也是世界上暴力冲突的最普遍根源。原住居民和其他当地少数民族通常反对这种大规模定居政策，如果有必要，他们甚至会使用暴力。因此，人们希望人权学说能提供向这种政策挑战的工具。

不幸的是，人权学说中没有阻止这种定居政策的内容（只要少数民族个体成员未被剥夺公民权利和政治权利）。也许其他国际法规在某些特殊情况下有所帮助。比如联合国1967年12月通过的2189号决议谴责了移民力量企图有组织地向所占殖民地增加移民。但这只对海外殖民地或新占领土有效，并不适用于已并入的少数民族或原住居民。因此对混血人毫无帮助。

由于联合国宪章保障人们在一国领土内的自由迁徙权，人权学说不

[1] 见 McGarry, 1998。

[2] 见 Penz, 1992, 1993。我在第七章讨论了这一问题。

[3] MacDonald, 引自 Stanley 1961, 第95页。

[4] Gurr, 1993。

仅没有解决上面所说的问题，反而加剧了这种不公正。事实上波罗的海的俄罗斯民族正是以人权为据，为他们的定居政策辩护，从而可以在前苏联的整个领土上自由迁徙的。要知道，大多数国家都承认前苏联的疆界，因此联合国宪章确实暗示着俄罗斯民族有在前苏联任何加盟共和国自由定居的基本权利，即使这使原住居民在自己的国家里变成了少数民族。

为了保护自己免受这些不公正定居政策的侵害，少数民族需要并要求采取一系列措施。比如，他们会提出某些土地主张——坚持划出部分土地专用于他们自己的目的和利益；或者要求采取措施使移民三思而后行，如移民的居住时间必须达到一定长度才能获得当地的选举权，亦或移民放弃语言权——即他们必须到使用当地语言的学校就学而不能开办使用自己语言的公立教育。同样，法庭和公共服务机构也必须以当地语言运作。这些措施都是为了减少少数民族领地的移民数量并保证那些已经到来的移民愿意融入当地文化。

这些措施常被引为与西方个人主义相悖的所谓“群体权利”的范例，被认为反映了少数民族对其土地和文化的“群体”依赖性。但实际上这些要求与“个人主义”社会和“集体主义”社会之间的差别毫无关系。西方“个人主义”社会同样采取保护措施以阻止移民。我们可以以任何一个西方民主国家为例。主流群体认为，应最大限度地扩展个人在整个国家中迁徙的权利。但与此同时，他们并不支持外国人前来定居的个人权利，相反他们对接纳新移民的限制非常严格。没有哪个国家接受跨国迁徙是一项基本人权的观点。而那些被接纳的少量移民也将迫于压力融入主流文化。例如学习主流语言是获得公民资格的条件，并且公立教育通常是仅以主流语言进行的。

75

西方民主国家把这些限制强加于进入他们国家的移民，这与少数民族限制移民进入他们的领地正是出于同样的原因——即大规模定居会威胁到他们自身的社会和文化。与少数民族一样，主流群体也不愿来自另一文化的定居者赶上并在人数上超过他们。

因此，认为少数民族限制移民是他们非自由的社群主义的反映，这

一说法十分虚伪。当主流群体认为，国内迁徙是一项基本人权但又不承认跨越国界的迁徙权时，他们并未把个人迁徙权置于集体安全之上。他们仅仅宣称保护他们的集体安全（通过限制移民）。一旦他们的集体安全得到保证之后，就最大限度地扩展个人迁徙权，而不管这对少数民族的集体安全带来的后果。这显然是虚伪和不公平的，而对于这一不公正，人权学说不仅未阻止，甚至可能助长了它。^[1]

（2）国内行政区界和权力范围

在有少数民族聚居的国家，国内行政区界的划分引起了有关公正的原则争论。由于少数民族通常在其领地上聚居，区界的划分完全可以使他们获得权力——即划分的行政区域能使少数民族在当地形成多数，这样的区域可以成为他们自治的载体。

然而在许多国家，这一区界是以削弱少数民族的力量而划分的。例如一个少数民族的领土被分割成多个单位，使他们不可能采取统一的政治行动（法国在大革命后分为 83 个“省”，从而有目的地打破了巴斯克人、布列塔尼人和其他使用自己语言的少数民族的传统区域；还有 19 世纪对加泰罗尼亚的分割）；或采取相反的方式，把少数民族并入一个更大的行政单位，并从整体上确保他们在人数上处于劣势（如 19 世纪佛罗里达讲西班牙语的拉美裔人）。^[2]

[1] 如果一个人批评少数群体限制移民的要求，同时也批评限制移民的国家政策——也就是说他捍卫开放边界的政策，就不能称他为虚伪的。但这一开放政策实际上并未获得公众支持，当然也不为大多数批评少数群体要求的人认同。然而这给我的论述以重大限制。我所论述的少数群体对公平的要求发生在我们所知的世界——即由民族国家组成的世界，而这些民族国家牢固地控制着有关移民、国内政治机构和语言政策等重大问题。你可以想像（有一定困难）一个完全不同的世界——一个没有国家，或只有一个全球政府的世界。在这样一个假想的世界中，少数群体权利显然会大不一样，因为主流群体的力量，包括他们施加压迫与屈辱的能力都将戏剧性地减弱。然而，我集中讨论的是我们这个世界上族裔文化公正的要求。也可参见第 76 页注释 [3]。

[2] 参见第五章。如果少数民族不在他们的领地上聚居，国家就会采取不同的削弱措施。比如北爱尔兰统治权移交期间（1920—1972），削弱天主教派的力量主要不是通过界限的重新改划（尽管这确实发生过），而是通过实施选举制度（单数选举区制，多数者掌权）来确保占多数的新教徒之统一和使天主教反对派失去影响力。这是口头承诺的民主和人权与对少数民族的压迫同时共存的又一个例证。

即使界限划分与少数民族的领地或多或少一致，中央政府也同样可以通过僭越地方的大部分或全部权力并废除传统自治机制来缩小其有效自治的程度。实际上我们可以找到很多例子，证明少数民族名义上控制某一行政区域而事实上并无实权。这是因为中央政府(1)废除了群体自治的传统体制和程序；(2)僭越了全部重要权力，包括那些关系到这一群体的文化生存的权利——如对经济发展、教育、语言的管辖权。(可以考虑一下美国国会对印第安人部落的全权。)

我认为这种权力上的僭越是一个明显的不公正，尤其当其涉及到夺取或削弱那些由条约或联盟协议所保障的权力和体制。对此人权学说似乎仍无力阻止这种不公正。只要个体成员依旧享有投票和参与政府权利，人权学说就无法阻止主流群体改划国内行政区界和权力以削弱少数民族的力量。^[1] 即使对权力的僭越违反了早年的条约或联盟协议，也无不可，因为人们认为这是国内而非国际协议（即认为签署条约的少数民族并非国际法管辖的主权国家，因此它与主流群体所签条约属国内政治事务，而非国际法事务）。

人权学说不仅无助于阻止这种不公正，还可能加剧不公正。历史上主流群体决定无视少数群体的传统领导权并摧毁其传统政治体制时，总是以这些传统领导人或体制不民主作为依据——即他们没有像主流群体政治体制那样的定期选举程序。但传统的集体协商、共识，以及决策的机制可能使少数群体的每一个成员都充分享有参与政治并发挥其影响力的实实在在的权利。而这些权利却被主流群体以民主的名义剥夺了——也就是说，在使用外族语言和外来体制运作的选举程序中，少数民族虽有投票权，但没有真正的影响力，并且注定永远都是少数。这样，人权的义正词严不过为征服原本自治的少数民族提供了一个理由和

77

[1] 人们作出各种尝试，试图证明现行的人权原则隐含地禁止削弱少数群体的力量（见 Wheatley, 1997; Lewis-Anthony, 1998）。但这些解释未被广泛接受。最近，《关于少数民族权利的框架公约》开始明确禁止通过改变选区划分来减少少数民族的代表份额。但这只涉及选区，没有提及权力分配：它没有阻止中央政府废除或抽去领土自治的主要形式。

烟幕。^[1]

为避免这种不公正，少数民族需要确实受到保障的权利，如自治权、群体的政治代表权、对直接影响其文化生存的事物的否决权等。我再一次指出，这些要求经常被认为与西方个人主义相悖，是少数民族集体主义的证明。但现实中这些要求仅仅是为了纠正明显的政治不平等。既然主流群体对国外势力单方面改变其疆界、体制或自治权的企图一律加以反对，为什么少数民族就不应该寻求边界、体制及权力方面的保障？

78 最近，阿维盖尔·艾森贝格在他的一篇论文中曾详细论述了，由于把注意力放在了西方“个人主义”与原住民“集体主义”之间的差别上，关于加拿大北方原住民政治权利的论辩受到了曲解。界定这一论辩的方式忽略了问题真正的症结所在，即开拓殖民地所带来的持续后果——主流群体单方面努力削弱少数民族的体制及自治权力，造成一个民族在政治上从属于另一个民族。^[2]

(3) 官方语言政策

在大多数民主国家里，政府通常规定主流社会的语言为“官方语言”——即政府、行政机关、法庭、学校等使用的语言。全体公民被迫在学校里学习这种语言，为政府工作或与之打交道时还需要具备流利使用该语言的能力。这一政策经常打出“效率”的旗号，但其所以推行，最终也是为了同化少数民族，使之融入主流群体。当今世界，除非在公

[1] 一个有关的例证是1960年之前加拿大的法律。它规定，只有在印第安人放弃他们的印第安人的身份和任何对原住民的政治文化权利的要求之后才保障其投票权。为了在加拿大政治程序（他们实际没有希望在其中发挥影响）中获得投票权，他们不得不放弃参加原住民自治这一长期过程的要求。这一削弱原住民政治体制的明显企图是以促进“民主”作为理由的。而在1960年所有印第安人被赋予公民资格之后，加拿大政府又以印第安人是加拿大公民为由，反对印第安人要求利用联合国原住民法庭（Boldt, 1993, 第48、83页）。

[2] Eisenberg, 1998。同样，蒂博尔·瓦劳迪也认为就个人主义和集体主义所进行的讨论在塞尔维亚背景下，不仅令人困惑，而且于事无补。它把主流群体与少数群体间的权力关系这一真正问题遮蔽了（Varady, 1997, 第28、39—42页）。

众生活中使用，否则一种语言很难长存，这一点证据确凿。因此政府决定哪些语言为官方语言，实际上就是决定哪些语言将继续存在，哪些语言将死亡。^[1]

就像废除了少数民族的传统政治体制一样，主流群体也废除了少数民族原来的教育体制。比如美国西南部地区 1848 年关闭了西班牙语学校而代之以英语学校。同样在加拿大西部，英语使用者一旦取得了政治上的主导地位，就立即关闭法语学校。

很明显，这也是不公正的根源。但是人权学说又是未能阻止这种不公正（即使是在美国西南部，有条约保证讲西班牙语的拉美裔人能够拥有自己的西班牙语学校这一权利，也是一样）。国家试图压制少数民族在私人场合使用本民族语言，人权学说虽然阻止任何这样的企图，甚至要求国家容许开办以少数民族语言运作的私立学校，但它没有谈及在政府中使用本民族语言这一权利。^[2] 根据最近国际会议对少数群体权利的解释，集资开办初级阶段母语课程的权利在某些情况下被视为一种“人权”。但这仍是一项有争论的进展。^[3] 另外，如果现代经济中所有的工作都要求人们接受过以主流语言开展的高等教育，那么初级阶段母语教育显然还是不够的。的确，高等教育必须使用主流语言的要求阻碍了身为少数民族的父母，使他们不会首先选择把孩子送入使用本族语的初等学校。^[4]

为纠正主流群体推行语言统一所造成的不公正，少数民族需要范围广泛的语言政策。有证据表明，如果使用一种语言的人在某个地区数量上占优势，并且这一语言在当地意味着机会的话，那么语言群体就能代

79

[1] 关于争取广泛语言权利，以保证使用自己语言的少数群体生存和发展下去的必要性，见 Kymlicka, 1995a, 第六章。

[2] 认为语言权利不在人权之列的观点在加拿大最高法院的 MacDonalld 诉 City of Montreal[1986]1 S. C. R. 460 案和 Société des acadiens du Nouveau-Brunswick 诉 Minority Language School Board no. 50[1986]1S. C. R. 549 案中给予了明确的肯定。

[3] 对国际人权法规中关于语言权利当前地位的综述，见 de Varennes, 1996。

[4] 大多数政治家经常把这种低入学率（错误地）引证为：大多数少数群体的成员无意于保留本民族语言和文化，只有少数群体中的少数极端主义者，才是种族冲突的根源。

代相传。但是维持一种少数民族语言的优势地位十分困难，特别是当新来者能够在使用主流语言的情况下获得教育和工作机会时（如魁北克的新移民能用英语学习和工作）。因此少数民族仅仅拥有在公共场所使用本民族语言的权利还不够。他们还必须把自己的语言作为在其领地上的惟一官方语言。^[1] 因为如果移民或来自主流群体的迁居者能在公共生活中使用主流语言，那必将削弱少数民族语言的主导地位并最终威胁其生存。^[2] 换句话说，少数民族并不需要个人双语机制（由于这一机制，个人在整个国家都有说自己语言的权利），而是需要区域性双语机制（在这一机制中，选择迁居到少数民族领地的人接受少数民族语言作为其领地上的惟一官方语言）。但是这种区域性双语机制——由于在少数民族领地上排斥主流语言的官方语言地位——经常被主流群体视为一种歧视行为，侵犯了他们的“人权”。

这些要求语言权利和区域性双语机制的行为通常被当做少数民族“集体主义”的证据。但是我必须再次指出，少数民族只不过是在寻求和主流群体一样用自己的语言生活和工作的机会，而主流群体却把使用自己的语言视为当然。没有证据能够证明，主流群体认为在公众生活中使用自己的语言不那么重要。^[3]

80 我们还可以列出其他问题，以说明人权不足以保障对族裔文化的公正（如公众假期、学校课程安排、国家象征、服饰规则等等）。但我希望

[1] 这被称为“领地强制要求”，语言群体的区域性聚居趋势在多种语言的西方国家是一个受到广泛关注的现象。我将在第十章作进一步讨论。

[2] 这一理论解释了为什么要求来魁北克的移民要把自己的孩子送入法语学校。见第十五章。

[3] 这里我再次指出，只有在批评少数群体要求自治权利和语言权利的同时，以同样的标准要求多数群体，才可能是不虚伪的。比如，试想由联合国决定每个国家的边界和语言政策，而联合国通过自由民主的投票决定把所有美洲国家（包括北美、南美和中美）合并成一个单一的西班牙语国家。如果加拿大或美国讲英语的多数群体接受这样一项决议——即他们愿意放弃自治权力和语言权利——那么他们批评讲法语的人、拉美裔人或北美原住居民所提出的要求就不算虚伪。但是据我所知，没有一个说英语的加拿大或美国人同意合并成一个单一的西班牙语国家，即使这种合并获得大多数美洲国家或美洲居民的支持。实际上，无论在美国还是加拿大，讲英语的多数群体都近乎嫉妒地捍卫他们的权利，以保证住在一个自己占多数的国家，并使英语成为公共生活的语言。现存民族国家这种捍卫疆界和语言的政策，与少数群体要求保护自治和语言权的“集体主义”并无什么不同。

我已说过的内容足以让我们得出一个普遍结论。另外，很重要的一点就是要注意我详细讨论过的三个问题——移民、国内行政区划和语言政策——是相互联系的。在牵涉到所有西方国家的“民族国家构建”运动中，它们都算得上是关键因素。^[1] 每一个民主国家都曾经试图在它的公民中树立惟一的“民族认同”，因此会尽力削弱那些可与之竞争的“民族认同”，那些少数民族通常具有认同特征。在少数民族的领地上定居、削弱其政治和教育体制及强加给他们一种惟一常用语言的政策都被用作民族国家构建的工具。没有国家在接受人权条约时意欲放弃这些工具，也没有国家接受阻碍民族国家构建纲领的人权概念。

当然，人权标准为民族国家构建的过程设定了限制。国家不能杀戮或驱逐少数民族，剥夺他们的公民权或投票权。但人权标准没有阻碍形式上不那么严厉的民族国家构建。但是只要民族国家构建的措施取得成功，也就没有必要限制少数民族的民主政治权利了。在民族国家构建计划取得成功的地区，归并的群体在自己的领地上成为少数民族，并被剥夺了自治体制和语言权利，在这之后，合并的群体将不再对主流群体的权力和利益造成严重威胁。此时，再也没有必要剥夺少数群体成员的个人权利了，因为没有必要这样来获取和保持对少数群体的有效政治统治。

简言之，人权标准不足以防止族裔文化不公正，甚至实际上可能使情况更糟。主流群体完全可以行使人权原则，进入少数群体的领地，废除传统的咨询和调解机制，废弃那些旨在保护少数群体在其领地上的活力的语言政策。

人权通过这样或那样的方式间接成了开拓殖民地的工具，许多批评者这样论辩过。然而，我不同意那些只把这一问题看作是针对非欧洲人民的“西方帝国主义”的观点。毕竟，这一不公正的征服过程还发生在欧洲群体之间（如法国、西班牙、俄罗斯的主流群体之对待少数民族），

[1] 见第一章关于民族国家构建的讨论。

并且在西方对非西方人民进行殖民的大环境下，也发生在非洲或亚洲的不同群体之间（如马拉维占多数的切瓦族之对待占少数的尧族）。实际上这些过程在每个存在少数民族的国家都发生过。仅仅把它说成是西方个人主义的结果，就大大低估了这一问题涉及的范围。

如果人权不想成为进行不公正征服的工具，那它必须由各种少数群体权利——语言权、自主权、代表权、联邦权等作为补充。另外，我认为这些少数群体权利不比传统人权低一等。即使支持少数群体权利的那些人也常常认为，我们至少应该从人权做起，也就是要首先确保尊重个人人权，然后在有了对自由民主进行讨论的氛围之后，才可以考虑少数群体权利问题。如果少数民族反对这一设想，就被冠以不够自由或不够民主的标签。但是正如我努力想说明的那样，我们不能脱离人权实施的大环境而按照我们的意愿假设它的顺序。除非以少数群体权利作为补充，否则主流群体的民主和个人迁徙权只会导致少数群体遭受压迫。即使少数群体的个人权利得到了保护，仍然存在各种形式的压迫，这一点我们已经看到了。其结果是我们越是推迟讨论少数群体权利，他们就越有可能不断弱小下去，与主流群体的人数差距越来越大。实际上超过一定时间之后，它也许会弱小到没有能力再去要求或享受切实的少数群体权利了（即它会丧失区域性优势或其区域聚居规模不足以维持其语言，也不足以实行地方自治）。因此，主流群体成员通常最支持优先考虑民主和人权而不是少数群体权利问题，这种做法并非出于偶然。他们明白少数群体权利问题向后推迟的时间越长，主流群体得到的时间就越多。他们可以侵占少数群体的土地，削弱其教育和政治体制，直到少数民族再也无力作为一个有活力的文化个体存在下去并实行有效自治。^[1]

这就是为什么人权和少数群体权利作为一个公平社会的同等重要的组成部分，必须同时加以考虑的原因。当然反过来把少数群体权利置于

[1] 这一点可见于东欧，我将在第十四章讨论。

人权之上同样也是一个严重错误。我质疑人权优先于少数群体权利，同时，我并不否认在许多少数群体中潜在着对权利的严重侵犯，或者有必要对地方和少数群体政治领导人的权力进行控制。相反，一切政治权力机关都应肩负起尊重其所辖人民的基本权利这一责任，无论是对少数民族实行自治权力而言还是对更大一级的国家采取政治行为而言。少数民族个体成员所遭受的严重不公正待遇和压迫不仅可能来自于主流政府，也同样可能来自于他们自己群体的领导人。因此任何少数民族自治体系都应包括某些制度规定，以保证少数民族群体享有传统的人权。 82

这里的问题不是要在少数群体权利和人权之间做出选择，或确定两者谁先谁后，而是把它们当作在有族裔文化并存的国家中实现公正的两个同等重要的因素一起对待。我们需要这样一种“公正”概念，以便综合不同族裔文化群体之间的公平（通过少数群体权利）并保护主流群体和少数群体中个体成员的个人权利（通过传统人权）。^[1]

3. 人权的实施

假如我们提出一个融合了人权和少数群体权利的新理论，那么现存对国际人权标准的反对会不会减弱？我们能不能在国际人权标准的实施上达成共识呢？

在我看来，可以预见一些群体中的某些精英会继续声称人权原则不符合其文化“传统”。这种可能将在结论部分进行讨论。我认为当前反对人权的呼声最终将逐渐消失。如前所述，人权不必非要是“个人主义的”，也并不妨碍群体活动。它只是保障自动维系传统，并不强行

[1] 见德索萨·桑托斯 1996 年所作的分析。他认为关注土著及少数民族的要求有助于建立一个“没有霸权色彩”的人权概念，从而使其发挥保护弱小的作用而不是用作西方殖民主义的工具（de Sousa Santos, 第 353 页，1996）。

禁止异议。可以肯定，那些一心追求私利的政治精英们意图压制群体内部对其权威的挑战，继而也会抨击人权违反了他们的“传统”。这可以解释为什么最近印度尼西亚政府对人权学说提出批评。我想如果人权学说不再被视为一个民族奴役另一个民族的工具，而是作为一种保护
83 那些弱小成员免受其政治首领的压迫的手段，那么反对人权的行为，就会越来越多地被看作是精英们仅仅出于私欲，而在捍卫自己的权力和特权。^[1]

所以我希望在人权原则上国际社会能达成更大的一致看法。这并不是说我们有可能就建立人权/少数群体权利恰当的实施机制达成一致看法，无论在国际层面上还是国内环境中。这里至少存在两大难题。首先，很难在国际层面上对少数群体权利进行立法。少数群体有许多不同形式，大小不一。如少数“民族”、原住居民、移民、难民、外籍劳工、殖民定居者、奴隶后裔及契约劳工的后裔、罗姆人、宗教团体等等。所有这些群体都各有不同需要，他们的欲求和组织能力也不一样。区域自治对分散而居的群体不合适；即使是区域性聚居的群体，自治的要求或进行自治的能力，差别也非常大。同样，语言权利（除了个人私下言说权而外）在印度或马来西亚（它们拥有成百上千种原住民语语言）和在法国和英国也有不同。

这就是为什么关于少数群体权利的国际宣言总倾向于在一些诸如“保留自己的文化的权利”（意思可能只是尊重言论和结社自由，没有比人权宣言多出任何内容）的陈旧观念与诸如“自决权”一类含糊不清的一般原则（可以包括从完全象征性的代表权到充分发展成熟的独立）之

[1] 作为一个普遍原则，我们必须小心那些群体中的精英成员以群体的名义就其“传统”所作的权威性说明。有些个体成员会声称代表整个群体发表意见，并且声称群体是团结一致要抵制强加的“外来”人权观。但在现实中，这些人不过是在保护他们的特权地位，压制内部对他们就本群体的文化和传统所作的解释提出的挑战。换句话说，关于人权合法性的争论不一定是地方文化传统是否从属于国际人权标准的争论，尽管群体的保守成员就是这样来看待这一争论的。相反，有关人权的争论经常是有关谁有权影响或决定如何解释群体传统和文化的争论。当群体个体成员要求“人权”时，他们通常是为了能够参与到该群体对其传统的解释过程中去。

间摆动。^[1]即使是最小或最分散的少数群体也不会接受一个最低限度的权利，同时对那些最大或最活跃的群体所要求的最大限度的权利（包括独立），主流群体并不打算与其他任何群体分享。

我看没有什么方式可以轻松地解决这一问题。虽然少数群体权利的确是一种基本权利，但也不一定非要通过在国际法的各项人权宣言中添加详细的少数群体权利的方法来解决。相反，我们必须接受人权不足以保障族裔文化公正的观点，从而认识到在每一个国家内都有必要以 84 适合本国国情的特殊的少数群体权利作为对人权的补充。国际机构可以在裁定少数群体权利冲突时发挥重要作用，但其形式不可能是通过制定或推行一套单一的少数群体权利国际法规。这一点我以后再作讨论。

以上论述引出第二个问题，即如果人权和少数群体权利必须在国家内部实现统一，而不是通过一套国际法规的话，我们能否找到一个公正的机构，不偏不倚地在国内制定并推行这些权利呢？很多人自然而然想到，可以将这些权利单列为一种国家法律，而后由一个独立的最高法院审判并执行。当然，大部分自由主义者已承认各个国家的最高法院应该拥有对人权和少数群体权利的最终审判权。

但实际上这种想法在少数群体中遭到了强烈反对，即使他们同意国家宪法中有关人权和少数群体权利规定的基本原则。想一下印第安人部落在美国的处境。美国宪法保护印第安人部落（被承认为“国内非独立民族”，享有条约所保障的自治权）的某些少数群体权利，也保护一系列普遍的个人人权（《人权法案》）。这至少可以视为开始公平地将少数群体权利和人权在国内实现统一的尝试。^[2]

到底谁有权实施这些个人和少数群体权利的法律规定呢？美国自由主义者通常认为是联邦最高法院。但许多美洲印第安人反对这一观点。

[1] 参考对当前少数群体权利宣言的尖锐批评，见 Horowitz, 1997。

[2] 不管怎样，这并不是一个完美的开始。主要是由于国会专断地坚持对印第安部落的无限制权力。见 Kronowitz 等人，1987；O' Brien, 1989。

他们不想让最高法院审查其内部决定是否符合《人权法案》。^[1] 他们更希望有一些国际机构，以便监督美国政府，看它在多大程度上尊重了基于条约的少数群体权利。所以，他们不想让联邦最高法院充当终极保护者，来保护其成员的个人权利及少数群体权利。

- 85 不用说也知道，印第安人要求减少联邦最高法院权力的呼声遭到了反对。美国政府显然无意接受国际社会监督其对印第安人条约权利的尊重程度。美国政府极力维护它在这些事务上的主权，因此，拒绝向任何国际机构让渡司法管辖权，让其审查它是否尊重原住居民的条约权利、土地主张或自治权。

部落内部决议不受《人权法案》严格审查的要求，遭到大部分自由主义者反对。因为这使很多人担心美洲印第安人部落中的个人或部分群体（如妇女）会在保持群体团结和文化纯洁的名义下受到压迫。他们认为任何个人权利和少数群体权利的一揽子解决方案，都应写明部落决议要受到美国最高法院司法审查这一步骤，以确保它们与《人权法案》一致，只有这样才是可以接受的。

然而，在贸然得出结论之前，我们应该思考一下某些群体不信任联邦司法审查的原因。就美洲印第安人来说，我认为这些原因十分明显。毕竟历史上用以剥夺印第安人财产和政治权利的殖民和征服法案都出自联邦最高法院之手。它曾经以种族主义和民族中心主义为依据，拒绝给印第安人个人权利和条约权利。另外，印第安人在最高法院中没有自己的代表，那么他们害怕最高法院的白人法官解释某些权利（如民主权利）时带有文化偏见，也就在情理之中了。印第安人为什么要同意把他们的内部决议让实际上是他们的征服者所把持的法庭去审查

[1] 美国的部落理事会历史上就被免除了必须遵守联邦《人权法案》的责任，并且实际上他们的内部决定从不受最高法院司法审查。联邦立法者做出各种努力，试图改变这一点。最近的例子是1968年国会不顾多数印第安群体的强烈反对而通过了《印第安人民权法案》。美国印第安群体一直强烈反对这一法案，就像加拿大的原住民族（First Nations）一直宣称他们的自治宗族理事会不必根据《加拿大权利与自由宪章》受加拿大最高法院的司法审查。他们不希望自己的成员能够在主流群体的法庭上挑衅宗族的决议。

呢？他们有什么理由一定要相信这个法庭会公正地为他们的少数群体权利和条约权利考虑呢？

出于以上原因，对原住民和其他具有法人身份的少数群体而言，认为国家最高法院在国内个人和少数群体权利的所有问题上都享有终审权这一观点并不正确。^[1] 美洲印第安人有充分的理由，不相信联邦法院会支持维护主流群体和少数群体之间的族裔文化公正所需要的少数群体权利，也不相信它会公正地裁定少数群体内部是否尊重了人权。

因此，不难理解为什么许多印第安领导人寻求削减联邦司法审查的作用。但是同时他们也声言，遵守美国宪法中人权和少数群体权利的基本内容。他们认同这些原则，但反对由主流群体所设立的特别机构和程序来实施这些原则。正如约瑟夫·卡伦斯所说：“人们希望通过各种具体机构来实现公正的原则，但是他们可能实际体验的是许许多多的机构，却很少体验这些原则。”^[2] 这是许多原住民对加拿大和美国最高法院的实际看法。他们从它那儿感受到的，不是人类尊严和平等的原则，而是一个历史上就为征服和剥夺辩护的社会机构。 86

因此，我们需要做的是，找到一个不偏不倚的机构，来监控人权和少数群体权利是否得到执行。我们需要发挥创造性，设想出相关的新机制，来实施人权和少数群体权利，以避免原住民和少数民族对联邦法院的合法性提出异议。

这些替代性机制会是什么样呢？首先，许多印第安人部落寻求建立或保持内部的保护人权程序，具体由部落章程规定，其中有一些是以国际人权协议为基础。重要的是，要区别两类群体。一是拥有自己的内部宪章和法庭的印第安人部落，它们可以防止政治权力的滥用。二是那些没有正式宪章或法庭的族裔文化群体，它们无法对有权势的个人

[1] 还可见施奈德曼 1998 年的分析。在一些东欧国家，很多人在讨论有关建立这种保护少数群体权利的区域性或国际性法庭。例如在摩尔多瓦，已有提案建议设立专门机构如欧洲安全与合作组织协调与仲裁法庭来监督 Transdnistria 省的特殊地位。见 ECMI, 1998, 第 28 页。

[2] Carens, 2000, 第 190 页。

或传统精英滥用权力的现象进行有效的监督。我们应该严肃对待防止权力滥用的内部监督问题。的确，认定联邦法院应当取代或接替印第安人自己的体制，来防止不公正，这一想法表现了种族中心主义的偏见——含蓄地相信：“我们”的体制比“他们”的优越。^[1]

87 印第安人部落也寻求建立新的跨国或国际政治程序，以帮助监督其少数群体权利受保护的情况。国际社会可以扮演一个重要角色，但不是通过列出一个单一适用于所有国家的少数群体权利清单（因为那是不可能的），而是通过提供一个不偏不倚的裁决者，来监督在多大程度上少数群体权利的国内规定是经过公正的协商作出的，并且得到了公正的执行。

从族裔文化公正的角度看，比之目前对联邦最高法院的依赖，这些提议更好一些。但是我认为，建立一个国际机制以便同时监督印第安人的个人权利和少数群体权利，则会更好些。部落政府的内部法庭和规章制度值得尊重，但它们像民族国家的法庭和规章制度一样，在保护人权时却表现得不尽人意。因此，更加可取的办法是，所有政府——包括主流群体的和少数群体的——都接受某种形式的国际审查。

许多印第安领导人曾表示，愿意接受某种形式的国际监督来审查它们内部的人权记录。他们也愿意遵守《世界人权宣言》，答复国际法院就其群体内部侵犯人权的控诉所作的裁决。但是只有在国际社会同时监督国家对条约权利的尊重程度这一前提下，他们才愿意接受。他们认为部落政府和所有政府一样，应当对国际人权标准负责（只要不是在其征服者的法庭上）。他们希望这种外部监督能够检查主流群体对其少数群体权利的尊重程度，而不是仅仅关注部落决议对个体成员人权的尊重程度。在我看来，这似乎非常合理。

[1] 可以肯定，一些印第安人部落制度不够自由或民主，从人权的角度看也不够完备，但它们是宪政的政府，因而不可等同于乌合之众的统治或专制。正如格雷厄姆·沃克所指出的，把自由主义和立宪主义混为一谈是一个错误。非自由主义的立宪主义是一个真范畴，它对政治权威进行有效监督并保留了自然公正的基本要素，从而有助于确保政府在民众眼中的合法性。见 Walker, 1997。

这些国际机制可以是地区性的，也可以是全球性的。欧洲国家已经同意建立自己的人权多边法庭。或许北美政府和印第安人部落也能同意建立一个同样的多边法庭，法庭应公平地拥有双方的代表。

在此，我的目的不是为下述特定的建议辩护：建议由一个新的无偏向性的机构来监督个人权利和少数群体权利的保障情况。我的目的是再次强调，当设想合适的执行机制时，有必要同时考虑个人权利和少数群体权利。一方面，我们需要提出有效的机制，使少数民族政府对个人所受待遇负责。我找不出任何理由让少数民族自治权不受人权原则约束——我相信任何政治权力的行使都要遵守这些原则。但是，我们同时需要想出有效机制以使大社会负起尊重少数群体权利之责。本文第二部分中我就已指出，为确保族裔文化公正，少数群体权利与个人人权同等重要，因而应受到同等重视。另外，忽视前者而完全集中于后者会起反作用，是虚伪的。除非少数群体权利受到更多保护，否则他们不会同意其内部决议受到更多的外部审查。由于现有制度性机制通常无法通过这一双重责任的检验，我们有必要进行创造性思考，想出新的机制，不偏不倚地对待个人人权和少数群体权利。

88

我再次强调，我对联邦法院审查部落政府的内部决议的作用提出质疑，但并不是试图削弱人权的重要性。相反，我的目标是，通过把这一问题与造成已经融入的群体对联邦法院产生怀疑的历史和文化包袱分开，找到一种更公平、更有效的方式以便改善人权。历史已证明，让政府负起尊重人权的责任意义重大，这同样适用于印第安人部落政府。但是审查原住居民自治行为的适当司法形式可能越过联邦这一层次，而过去要经过联邦。许多原住居民群体将认可这样的体系：即他们的自治决议首先由自己的法庭进行审查，然后再经由国际法庭审查，后者同时监督对少数群体权利的尊重情况。由主流群体控制的联邦法院无论对印第安人的个人权利还是少数群体权利都不是终审仲裁者。

人权运动一直反对主权无限这一观点，并主张限制政府不公正地对待其公民的权力。但我们需要一种公正的方式做到这一点。我们要让

少数民族负起尊重其成员人权的责任，也要让主流群体负起尊重少数群体权利的责任。为达到这两个目的，势必需要找到一个公正的执行机制。

4. 结论

我已说过，我们的目标包括两个方面：(1) 用少数群体权利补充个人人权，同时认识到其特定组合方式在国与国之间有所不同；(2) 寻找新的国内、地区或国际机制，使政府负起尊重人权和少数群体权利的责任。

89 如果我们想要完成这两项（艰巨的）任务，那么我相信致力于普遍人权的做法就不一定会存在文化偏见。其实，如果这些问题令人满意地得到解决，人权的观念就会达到它所期望达到的目的——即成为弱小者免受政治权力滥用之苦的盾牌，而不是主流群体征服少数群体的武器。

如果本章的论辩全部有效，那么它就为以后的研究提出了许多新途径——与现存研究和辩论模式大相径庭的途径。过去，只要“地方实践”与“国际人权标准”发生了冲突，理论家们都会到群体的“文化”或“传统”中寻找根源，探寻这种文化与“西方”文化有哪些不同。

“政治差异”的辞令更加剧了这一倾向，并鼓励各个群体以尊重“文化差异”之话语来推动自己的要求。

然而，我建议，我们不要匆忙得出结论说，文化差异是问题的真正根源。当一个群体反对在国内或国际上推行人权时，我们更应该问一问下列问题：

● 主流社会有没有承认少数群体的合法权利？如果没有，是否推行人权标准反而会不公平地削弱了少数群体的权利？我曾经举过三个例子，说明没有少数群体权利的保障，人权标准能加剧族裔文化不公

正，但是，更系统化地列举出此类问题可能会使事情有趣得多。

● 是否有任何理由可以认为，现行的或所建议的司法机制在裁决或实施人权时对少数群体抱有偏见？历史上这些司法机制是否曾公正地对待过少数群体？少数群体在司法机关中是否享有平等的代表权？少数群体并入国家时是否是在双方都同意的基础上接受了这些司法机制，或者，这些司法机制是否违反了保护其群体自身司法机制独立性的历史协议或条约？

我猜想在许多案例中，少数群体之所以反对国际人权标准，至少是因为这些原因中的一条，而不是因为他们的传统习惯与人权标准之间的冲突。这些问题解决后，我希望许许多多的少数群体更愿意赞同人权标准。

我并不想否认，在许多少数民族社会或非西方社会中，还存在不自由或不民主的事情。但重要的是要注意这一点：即在其中一些案例中，此类事情之所以发生，本身首先是存在着族裔文化不公正的结果。也就是说，许多少数民族感到压力，去限制其成员的自由，完全是因为上一级社会否认了他们合法的少数群体权利。正如德尼兹·雷奥姆曾经说过的，其他“妖魔化”文化，部分原因是假定这些群体具有强迫自己成员的天性。但是，某些群体似乎愿意使用强迫手段来保存群体习俗，虽然令人遗憾，但这可能恰恰不是因为任何天生的非自由主义，而是由于更大的社会没有尊重他们的少数群体权利。由于不能从更大的社会寻求公正，来保护自己的土地和体制，少数民族就把注意力放到了他们惟一可以控制的人，即自己群体的成员。^[1] 90

这一倾向并不能使侵犯群体成员的人权这一行为合法化，但却示意，在我们谴责一个少数群体限制其成员自由时，我们一定要确保我们尊重了合法的少数群体权利。简言之，目前地方实践与国际标准间的冲

[1] Réaume, 1995。

突可能并不是由于地方上坚持古老“传统”的结果，而是（很遗憾）由于他们的少数群体权利被否认，导致了他们重新变得更容易受到侵害。

的确，有一些案子中，群体的成员确实反对人权标准中的内容，因为它们与自己的文化传统不一致。即使我们解决了少数群体权利的执行机制，我们仍可看到有些人摒弃“西方的人权观念”。他们会说，限制妇女的自由及镇压持不同政见者是他们的传统的一部分，人权理论只反映了欧洲中心论的偏见和“个人主义”标准。^[1] 这些主张可以来自少数群体，也可以来自强大的多数群体或政府，如印度尼西亚。

我不想置身于这场争论以及由争论引起的文化相对主义问题中去。这场争论我们都很熟悉，对它我也贡献不出什么。而我的目的是要强调，我们需要争论的并不仅限于这一点。相反，我们可能会发现，一旦我们恰当地应对了族裔文化公正问题，这样的冲突就会更少一些。

[1] 如前所述，我不认为人权原则所保护的实质利益是个人主义的或以欧洲为中心的。然而，以“权利”的话语来谈论这些利益则很可能是欧洲人的发明，与许多文化的论述或自我理解并不适应。我认为我们不应当纠缠于“权利话语”。就道德而言，人民的生命及自由的实质利益应得到保护，但是至于什么样的制度安排最能够提供这种保护，我们应保持开放的心态。没有理由认为，一定要把“权利”逐条列入宪法使司法机构可以执行，只有这种方式才能可靠地保护人民的基本利益。对欧洲中心论的权利话语的批判，见 Turpel, 1989—1990。关于不使用“权利”话语而如何保护基于人权的人之实质利益，见 Pogge, 1995。

第五章

少数群体民族主义 与多民族联邦制度

放眼世界，多民族国家正面临许多困扰。许多国家已经证实没有能力创造或保持各民族的团结精神。一民族成员对他民族成员的权利和利益漠不关心，不愿意为他们做出任何牺牲。而且，对自己若做出牺牲能否换得报答，他们也没有任何信心。近年来发生在东欧和前苏联的事件表明，一旦缺乏这种团结精神和信心，分离的思潮就有可能抬头。

一些论者认为，对面临危机的多民族国家的民族来说，分离的确是最合适的解决办法。根据这种观点，少数民族组织独立国家的要求通常在道德上是合理的，违反他们的意愿而强留其在一个大国里是不公平的。因此国际法规应该明确规定，在什么条件下一民族有权脱离多民族国家，并且制定出施行这一权利的具体程序。^[1]

这种方法的批评者则指出，无论在规范性政治理论中，还是在国际法规里，一旦分离的权利得到承认，就会引发更多的分离主义运动，从而加剧全世界政治不稳定和暴乱的风险。根据这一观点，分离通常会导致内战，并可能引发这样一个连锁反应，即分离出去的领土上的少数民族团体会要求进一步分离。而且即使不发生实际的分离，分离威胁本身也会破坏稳定，陷各群体于恐吓勒索政治之中。^[2]

民族团体是否有道德或法律的权利选择分离，我不想在这里直接讨论。如果只关注这一点，我们会对目前真正重要的东西视而不见——即

有那么多人想要分离，或至少在考虑这一问题。现今世界上有那么多民族，其成员认为除非组织一个自己的国家，否则他们的权利和利益就无法得到满足，这一事实足以让人震惊。

这个问题并不仅限于第二、第三世界国家。以前，西方各个多民族的民主国家的长期稳定被认为是理所当然的，如今却似乎变得相当不稳定。看一下近期发生在加拿大和比利时的事件就知道了，尽管居住在繁荣自由的国家，基本的公民权利和政治权利都得到强有力的保证，
92 佛兰德人、苏格兰人和魁北克人的独立运动却非常强大。无论在资本主义还是社会主义国家，无论在民主还是军人政权的国家，无论在富国还是在穷国，民族分离的威胁无处不在。

分离主义运动的盛行表明，现代国家尚未找到包容少数民族的有效方法。实际情况是，无论我们是否承认民族分离的权利，如果不学会调适民族文化差异，分离就会随时威胁许多国家。一旦少数民族认为他们的利益无法在现存国家中得到安排，他们就会考虑分离。

本章我将着重讲述包容少数民族最常被提到的方法之一——联邦制。许多评论者认为联邦制是除分离以外的另一种可行的选择，因为只有这种方式可以适应少数民族的愿望。据称，联邦制既尊重民族群体的自治和保留特色文化的愿望，同时又承认这些群体并非自足的和孤立的，而是由政治和经济的互相依存关系日益紧密地联系在一起的。又由于联邦制以其灵活性而著称，它可以适应不同民族团体的不同程度及不同形式的自治的要求。^[1]

我想这番对联邦制在包容少数民族中作用的描述，很大程度上是正确的。从任何合理的标准来看，民主联邦制（相对于社会主义联邦制）

[1] 见 philpott, 1995; Buchanan, 1991; Walzer, 1992c。

[2] 见 Horowitz, 1997。

[3] 正如伯吉斯所指出的：“联邦制精明之处在于它那无限的能力去通融和化解一国之内竞争着甚至是冲突着的、政治上有显要地位的各式各样的群体。容忍、尊重、妥协、谈判、相互承认是它的口号，‘联邦’与‘自治’相结合是它的标志。”（Burgess, 1993, 第7页；参见 Elazar, 1987a, 1994）

在包容少数民族的民族主义方面可以说取得了惊人的成功。不管是历史上形成的多民族联邦国家，如瑞士和加拿大，还是更近代的如比利时和西班牙，这些国家不仅以和平民主的方式平息了由于民族认同问题上的矛盾而引发的冲突，更高程度地保护了其经济的繁荣和公民的个人自由。以民族主义在本世纪的巨大能量去考量，这的确是一个显著的成果。民族主义已经瓦解了殖民帝国和独裁，并在全世界重新划分了边界，而多民族联邦制却成功地驯服了这股力量。民主联邦制在尊重个人权利和自由的同时，教化抚慰了民族主义。很难想像任何其他政治制度可以做到这一点。

93

当然，许多联邦制度并非为了解决族裔文化多元性而设计——如美国和澳大利亚。这种联邦制度的各单位与要求保持自治及文化特色的各族裔文化团体之间，是没有任何对应关系的。我会在第2节讨论美国式的联邦制度，但本章重点是为包容少数民族而采纳联邦制的国家。

虽然迄今为止，多民族民主联邦制政权已经取得了很大成功，联邦制决非解决民族冲突的万能药。本文中我将努力就利用联邦制度调适少数民族的民族主义时可能遇到的困难进行探讨。联邦制度的成功取决于许多因素，这里我们只特别注意其中两点，即各邦之间边界如何划分，以及不同级别政府之间权力如何分配。这对于如何公平地包容少数民族的民族主义至关重要，偏偏在这些问题上人们极难取得一致，这些问题是（并将一直是）激烈而冗长的论战的主题（第2、3节）。

而且，即使在专门为公正地包容少数民族而设计的联邦制国家中，联邦制也并不能保证可以清除分离的威胁（第4节）。也许联邦制度曾因为成功包容了少数民族的民族主义而被寄予厚望，所谓成功是指以和平民主的方式公平化解冲突，并保证公民人身权利和经济繁荣——这样分离主义就会丧失其一切政治合法性，丧失民众的支持。但时至今日还没有任何证据表明有过这样成功的范例。联邦制度的“成功”还没有消除、或至少没有充分减少西方国家少数民族团体中对分离主义的支持。民意测验结果表明，魁北克、佛兰德、苏格兰、波多黎各以及加泰

罗尼亚这些地区的居民对分离主义的支持率有所不同，但没有任何证据表明这种支持有普遍下降的趋势。与成功的多民族联邦制国家共存的，往往是拥有坚实民众基础的分离主义运动。在民主的多民族联邦制国家，活跃而又广受支持的分离主义运动已经成为日常生活中不可或缺的一部分。

许多人也许会因此迷惑，觉得这是个矛盾。如果一个国家里有相当一部分民众希望分离，我们怎么能说这个国家成功地调和了其民族冲突？许多人也许持与约翰·罗尔斯相同的观点，即一个正义的社会中的成员应该把自己看作是一个“永恒的合作计划”中的一员。^[1]在多数传统的政治共同体概念中，承诺永恒共存是该政体成功或达至良好秩序的94 必要条件。但这里我要说，对多民族联邦制度来说，以永恒共存作准绳并不合适。联邦制度有助于多民族国家的共存，但在这样的环境下，我们对联邦制度所能抱的最好期望也不过是个松散的临时的“共存”组织，同时一直存在着对维持这一联邦是否有意义的疑问。这一松散的共存组织其本质似乎有一些神秘（当然现代政治理论很少能讲清楚这一点），但在我看来它是真实的，并可能会突然引起世人的关注（第6节）。

1. 联邦制度及对族裔文化群体的包容

目前，人们尚没有普遍接受“联邦制度”的定义。从本文的目的出发，我这里讲的联邦制度是指一种政治制度，它包括中央政府同两个或两个以上的次级单位（省份/州/邦/地区）根据宪法规定分享权力。这种

[1] 在展开他著名的分配正义的契约理论时，约翰·罗尔斯论述说，社会契约的签约各方应当把自己视为“永恒的合作计划”的成员。对单一体制国家或领土制联邦，这样认定也许是合理的，但是对于多民族联邦，无论在社会学意义上还是在道德意义上，这样认定并不可行。

体系建立在领土的基础上，因此每一级政府都在某些方面拥有一定主权。这一点使联邦制度既区别于行政分权制度，又有别于邦联。前者是由中央政府制定其各方面的基本政策，然后将执行这些政策的权力交给下级政府，一般是地区政府或市政府；后者则是由两个或两个以上的主权国家达成协议，协调共同的经济或军事政策，然后各国把执行这些政策的权力交给一个由各国代表组成的跨国机构去行使。^[1]

我们可以把这些不同模式中的因素综合起来，但是还有一些政治制度难以归类。所有这些制度都体现了分权，但在权力如何分配方面却有区别。在行政分权制国家和邦联国家，各成员国的中央政府拥有制定各方面政策的完全决定权；然后政府根据其国家民族利益选择向下或向上分配部分权力。但这种分配是绝对自愿的，并且可以随时取消——95 在制定这方面政策时，各成员国政府保留了绝对主权，因此也保留了单方面宣布收回所分配权力的权利。相反，在联邦制度中，各级政府都因其法定的权利而拥有一定主权，而非简单地以指派、并随时可撤消的权力为基础。中央政府及各邦政府都在一定的政策领域拥有绝对主权，任何一级政府若侵犯另一级政府的权限则构成违宪。中央政府无权“收回”属于各邦的权力，因为这些权力原本就不属于中央政府。同样，各邦也无权收回中央政府的权力，因为这些权力也从未属于过各邦政府。总之一句话，与行政分权制国家和邦联国家不同，联邦制度中的任何一级政府的存在都受宪法保护，而不是靠任何其他组织的批准。

那联邦制度是不是最适合包容少数民族的机制呢？大多数多民族国家里的成员民族都倾向于要求一定形式的政治自治或领土管辖权，用以保证充分自由地发展其民族文化，使其成员得到更多的利益。他们要

[1] 联邦制还包括一些其他的特征，如在联邦政府一级设立两院制的立法机构，其中第二院有效地体现各邦在中央政府中的意志，这样各邦意志都可以保证在第二院中得到体现，小一些的邦的代表比例可能要高一些。而且，在联邦宪法的修改过程中，必须有各邦的参与，但各邦有权单方面修改自己的宪法。在用这种方法给联邦制度下定义的时候，我遵循了惠尔的经典表述（Wheare, 1964, 第一、二章；Lemco, 1999, 第一章）。各种“联邦形式”的类型学，即把联邦制度与邦联、合作联盟、联邦体、立法联盟、国家联盟、主权国家联盟等区分开来的类型学，见 Elazar 1987a, 第二章。

求有一定的自治权，这样在被并入一个大国（这种并入往往是不自愿的）以后，他们不至于失去发言权。如果一民族认为在一个大国里不可能实现自治，最终他们会考虑分离。

承认自治要求的一种可能的机制是联邦制度。在联邦制国家中，少数民族集中居住，通过划分邦与邦之间的界线，使少数民族在邦内占比例上的多数。在这种情况下，联邦制度可以为少数民族提供广泛自治，保证他们在某些方面有决定权，不至于在更大的社会范围内被投票否决掉。

例如，在加拿大这个联邦式分权国家内，魁北克省政府（其中 80% 人口讲法语）在事关法裔社团生存的关键问题上有广泛的权限，这些关键问题包括：教育、语言及文化，省政府还可以在制定移民政策方面起着重要作用，其他九个省份也同样拥有这些权力。而这种权力划分的原动力，实际上也是整个联邦制度的原动力，那就是适应魁北克人的需要。加拿大 1867 年建国的時候，大多数讲英语的领导人赞同建立像英国一样的统一政权，之所以选择联邦制度，就是为了包容法裔加拿大人。如果政府没有保证魁北克享有充分的权利——从而保护它不会在关键问题的投票表决时被讲英语的人否决掉——魁北克决不会在 1867 年加入加拿大，即使加入了也会在其后某一时间分离出去。

历史上这样使用联邦制度来包容少数民族的国家，最著名的例子莫过于加拿大和瑞士。这些国家表面上的繁荣与稳定曾吸引了大批多民族国家（战后如南斯拉夫，殖民地瓦解时期如印度、马来西亚、尼日利亚）采用联邦制度。尽管这些多民族国家中的多数正面临严重困难，眼前我们看到的却是在其他多民族国家中兴起的新一轮联邦热。其中一些国家正在确立联邦制的进程（如比利时、西班牙、俄罗斯），还有一些国家正在讨论联邦制度是否可以解决其国内的民族冲突（如南非）。^[1]

[1] 参见 Elazar, 1987a 第一章关于“联邦革命”的讨论。

这种对联邦制度的广泛兴趣反映了一种虽然姗姗来迟但却值得欢迎的态度：承认应当包容、而不是压制少数民族保持自己独特文化的要求。学术理论家们和政治精英们认为，随着现代化的进程，少数民族将不可避免地被同化，他们的民族的特点也会跟着慢慢消失；这一思想的统治早该结束了。世界上各中央政府都曾通过取消少数民族原有的政治和教育自治机构，以及（或）规定在公共场合使用多数人口的语言的方式，试图消除少数民族人心中的民族感。然而人们已经渐渐承认这些方式既不公正也不见效，而少数民族保持自己的文化上独特、政治上自治的社会的要求必须被接纳。^[1]

联邦制度是少数几个为达至这一目的而存在的机制之一。确实，多民族国家应该采取联邦体系——由不同民族联合起来的国家应该在政治上也采取某种联邦制度，这应是意料之中的事。虽然联邦制有满足少数民族的要求这种愿望，是件值得欢迎的事；但是，我们更应注意其中的陷阱，联邦制度决非解决多民族国家紧张关系和冲突的万能药。在本文剩下的篇章里，我将讨论在什么条件下可以实现在多民族国家中采取联邦制的潜在价值。

我将分三方面进行讨论。首先，联邦制本身远不足以包容少数民族——这件事完全依赖于邦与邦之间边界，以及权力的分配。事实上，联邦制度可以，而且曾经被多数群体用来在各邦的划分上做手脚，使之成为削弱少数民族的权力的工具。因此，我们需要把真正以包容少数民族为目的的多民族联邦制度与在领土划分上不以此为目的的联邦制度区别开来（第2节）。其次，联邦制度并非如其支持者常宣称的那样灵活机动。各邦在领土、人口，及对自治的要求方面会各有不同，这是很普遍的，在这样的联邦中，已经证明，想要建立一种“非对称”的联邦制度十分复杂（第3节）。最后，即使在成功包容了少数民族的联邦制

97

[1] 关于为什么民族认同难以消除，以及在这方面少数民族团体有别于移民原因的讨论，请参见 Kymlicka 1995a，第五、六章。

度中，它们的成功也仅仅是使分离主义的情感合法化，同时又减弱了这种情感（第4节）。

2. 多民族联邦与领土联邦制之对比

现在联邦制度已经被越来越多的人看作是解决多民族国家问题的出路，但同时我们必须看到，许多联邦制度的建立与解决民族多样性问题毫无关系。^[1]事实上，最著名的，也是最为我们广泛研究的联邦制度——美国联邦体系——就对少数族裔群体的自治愿望无动于衷。

盎格鲁撒克逊殖民者占据了后来组成美国最初的全部13个州。就像约翰·杰伊在《联邦党人文集》中说的那样，“上帝乐于把这个连成一片的国家赐予一个团结的人民——这个人民是同一祖先的后裔，语言相同，宗教信仰相同，隶属于政府的同样原则，风俗习惯非常相似。”杰伊夸大了殖民地人口的族裔文化均一性——最为明显的是他忽略了黑人^[2]——不过13个州中没有一个控制在少数民族手中，这是事实。而且联邦体系内部最初的权力分配也没有考虑如何包容族裔文化群体这一问题。

但随着美国政府开始向南向西扩张，其领土最终到达太平洋，少数民族地位的问题日渐显现。每一步扩张，美国政府都是在兼并别人的家园，而这些原住居民都是有极大民族文化差异的不同的民族——包括美洲印第安部落、墨西哥裔美国人、阿拉斯加的爱斯基摩人、夏威夷土著人、波多黎各人，以及关岛的查莫罗人。而且在每一步扩张中，人们都提出这样的问题，即美国的联邦体系是否应该用来包容以上这些群体

[1] 在本章剩余部分我将用“族裔少数民族”指代多民族国家内的少数民族群体，而另一个更为广泛的词“族裔文化”则既包括国内的少数民族群体，又包括移民群体。

[2] 1982年汉密尔顿、麦迪逊和杰伊。杰伊不仅忽略了相当大的黑人人口，更压制了非英国移民（尤其是德国人）和被逐出其领地的印第安人部落残余。

的自治要求。

若是在 19 世纪，建立一个比如说纳瓦霍人、墨西哥裔美国人、波多黎各人，或是夏威夷土著人的州是完全有可能的。当时这些民族被并入美国，在他们的家乡占人口的多数。然而政府作出了一个审慎的决定，即不将联邦制度用以包容少数民族的自治权利。相反，还决定，直到少数民族在数量上不占多数，这一领土才会被接受为联邦的一个州。在一些案例中，政府通过划分边界的方式使印第安部落和西班牙裔群体在数量上变为少数（如在佛罗里达）。还有些案例是拖延建州的时间，直至盎格鲁撒克逊人涌入该地区，并超过了原住民（如夏威夷、西南各州）。^[1] 结果是 50 个州没有一个像在魁北克保证魁北克人的自治那样来保证实行少数民族自治。

的确，我们有理由相信美国的联邦制度使少数民族的处境恶化，而远非帮助他们。纵观美国历史，墨西哥裔美国人、美洲印第安部落，及夏威夷土著人从联邦政府得到的待遇要比从州政府那里得到的要好得多。控制在殖民定居者手中的州政府经常把少数民族看作更大规模定居和资源开采的障碍，因此他们废除了少数民族传统的政治制度，侵犯条约赋予他们的权利，并把他们赶出了世代居住的家园。尽管联邦政府自然也与这些不公正待遇脱不了干系，但至少它常常试图阻止其中那些最恶劣的行为。我们可以来看一下发生在巴西的类似动态，联邦政府正在为保护亚马孙流域的印第安人的权利而同州政府的掠夺行为做斗争（参见第七章）。

总之，美国式的领土联邦制远非为了包容少数民族，而是使事态恶化。这并不令人吃惊，因为设计美国联邦制度的人根本就对包容少数民族毫无兴趣。在决定如何安排联邦体系的时候——从边界划分，到权

[1] 因此内森·格莱泽提出美国各邦划分早于其民族多样化的出现（Glazer, 1983, 第 276—277 页）的观点是错误的。这对于其最初 13 个州来说是正确的，但承认及给新邦划分边界的决定是在兼并了少数民族之后，而这些决定恰恰是为了避免使这些新邦被少数民族控制而故意作出的。

力和司法职能的分配——他们的目的是巩固并扩张一个新的国家，保护在一个共同民族体中的个体的人的权利，而不是承认少数民族的自治权。^[1] 正如我下面所讨论的，已经获得自治的美国的少数民族都是在联邦制度之外——在一定程度上可以说无视联邦——而获得自治的，方法是通过建立非联邦的实体，如波多黎各的“自治领”，关岛的“保护领”，以及美洲印第安部落的“国内非独立民族”地位。

既然美国的联邦制度无意于包容族裔文化群体，那为什么要采用这种制度呢？《联邦党人文集》有一些著名的论述，探讨了其中的几个原因，可以回答为什么虽然使用同一语言并同属一民族的最初的殖民者们依然要采用联邦制度。其中最重要的一点是：联邦制被认为可以防止自由民主制度退化成专制制度。正如麦迪逊所说，联邦制有助于防止“党派”——尤其是经济阶层和商业利益集团——通过立法强制推行自己的意志，而损害“其他公民权利，或是社会的永久共同利益”。联邦制度使那些有“侵犯他人权利的共同动机”的人更难以“一致行动”，“党派领袖的势力，可能在他们各自的州里燃起烽火，但是不能使它蔓延到其他各州”。^[2] 反之，一个强大独立的州政府的存在也保障了个人自由，一旦联邦政府为阴险派系所控制，州政府可以防止其对个人自由任何可能的侵害。

联邦制只是减少专制可能性的几种机制之一。保证各级政府内的分权同样重要——例如，州和联邦两级政府内的立法、司法和行政权的分立，同样可以使个别派系可能掌握的权力的分量最小化，就像后来通过《人权法案》所做的那样。美国之所以采用联邦制度，应在这样的背景下去理解：美国人普遍坚信，政府的权力必须加以限制并且实行分权，

[1] 见托马斯-伍利和凯勒，1994，第416—417页。尽管强调了美国的经历和多数多民族联邦制情况的不同之处，托马斯-伍利和凯勒并没有充分考虑到，这也同样暗示着美国模式与他国的关联之处。

[2] 麦迪逊，引自汉密尔顿等人，1982，#10，第54、61页。联邦制度可以防止专制的观点是第二次世界大战后盟国在德国施行联邦制度的理由之一。它被提出用来防止国家民族主义和独裁主义运动再次抬头。关于联邦制度生来就可以更好保护个人自由这一观点的评论，请见 Minow, 1990b; Neumann, 1962。

从而使其对个人自由的威胁度降至最低。

我们必须注意到，谈论到“党派”时，麦迪逊并未考虑族裔文化群体。他更关心“拥有共同祖先、使用共同语言的民族”内部产生的利益冲突，其中首要的是穷人与富人间，或农业、商业和工业利益间的经济差别。麦迪逊最关心的事情反映在他所列的一张表中，表明联邦制度可以防止“不适当的或邪恶的目的”——防止“对纸币、对取消债务、对平均分配财产的渴望”。^[1] 100

随后美国历史的发展表明，联邦制度还有更为积极的作用。例如，它提供了政策实验和创新的空间。面临新事物、新问题的时候，各州都采取不同的政策，而其中被证实最为有效的政策将会被更广泛地采用。而且，随着向西扩张，美国兼并了大片广阔的领土，而其自然资源和经济发展模式又非常不同，这时，越来越难以想像单一体制的中央集权政府还能够运作。很清楚，某种按地域分权的方式是不可避免的，而大西洋沿岸最初的13个州采取的联邦制则成功地达到了这一目的。

因此，一个国家要采取联邦制度，可以有许多与族裔文化差异毫无关系的理由。确实，任何一种自由民主制度，如果它拥有辽阔而多样的领土，无论其族裔文化成分如何，都只能采取某种形式的联邦制度。联邦制度在大型民主国家中的长处，不仅在美国，更在澳大利亚、德国和巴西得以体现。在以上国家中，尽管没有一个邦试图给予族裔文化群体自治权，联邦制度却得以牢固地确立，受到广泛的赞同。

因此，一些国家之所以采取联邦制，并非为了包容少数民族的自治要求，而是因为这是一种可以使单一民族国家分散权力的方法。我根据菲利普·雷斯尼克的提法，将之称为“领土联邦制”，用以区别于“多民族联邦制”。^[2]

本章我着重讨论的是“多民族联邦制”，而许多关于联邦制度的学

[1] 如他所说：“派系最普遍，最持久的来源就是各种财产不均等分配制度。”其次他关心的是新教教会内部周期性的分裂，因为这常会引起宗教冲突。

[2] P. Resnick, 1994, 第71页。

术讨论都将重点放在“领土联邦制”上。究其原因，部分是因为美国联邦制度的历史影响。也许是因为美国联邦制是有史以来第一个真正的民主联邦制度，它已经变成一种典范，不仅是领土联邦制的典范，而且是联邦制本身的典范，或至少是一种“成熟的”或“标准的”联邦制度。同样地，《联邦党人文集》也经常在关于“联邦党人原则”的表述中将其作为典范。其他联邦制度则根据其与美国联邦制度特征相一致的程度来分类。^[1] 例如与加拿大或印度相比，澳大利亚被认为是更纯正的联邦制度，因为加拿大或印度与美国这一典范相去甚远。

但是如果我们要看的是多民族联邦制度，那美国就不能成为我们模仿的典范。美国联邦制度和《联邦党人文集》没有给我们提供任何如何包容族裔文化群体的指导意见。正如我刚才所说，相反，下属各邦有意使少数民族无法通过联邦制取得自治。更为普遍的情况是，在领土联邦制内部并不保证包容族裔文化群体，而这一制度本身也不这样做。分给领土联邦制各邦的权力能否用于提高少数民族的利益取决于边界如何划分，以及取决于哪一级政府得到什么样的权力。如果在这两点的决策过程中，没有有意识地考虑少数民族的权利，这种联邦制度就完全可能使少数民族的地位恶化，就像在美国、巴西、澳大利亚以及其他领土联邦制国家已经发生的事情一样。

3. 多民族联邦制度灵活性如何？

一种联邦制度，只有在决定边界划分和权力分配时，能自觉地反映出少数民族群体的需要和期望，才算是一种真正合格的多民族联邦制

[1] 例见 Verney, 1995, 他认为美国是惟一真正的“联邦制的联邦国家”，而其他国家，如加拿大和印度，只不过是一种模仿某种联邦体制的准联邦制度，缺乏任何联邦制度的理论或原则。

度。^[1]但在多大程度上,一种权力分配和边界划分可以被确定为是包容了少数民族呢?如前所述,许多理论家认为联邦制是最恰当的形式,因为在解决这些问题时它有极大的灵活性。只要粗略地看一下我们就会发现,各种联邦制度在边界划分和权力分配上有极大的不同。无论在大小、形状,还是各邦权限方面,看起来都没有什么先验的规律。 102

然而我认为联邦制远没有许多人想像的那样灵活,它在边界划分和权力分配上受到了极大的限制。我将依次讨论这两个问题。

(1) 多民族联邦制度的权力分配

我们假定在划分边界时可以使少数民族在他们自己的邦内形成多数,就像魁北克和加泰罗尼亚那样。这是自治的起点,但由此产生的联邦制度是否一定使少数民族满意,还依赖于中央及邦级政府间权力如何分配。历史表明这一问题可能引起棘手的纠纷,因为不同的单位要求不同的权力,而联邦制度很难包容所有这些背道而驰的愿望。

如果一个联邦体系中只有一两个邦是少数民族自治,其他都是多数民族内部简单的区域划分,这个问题就更有可能发生了。例如加拿大就是这样。魁北克省由魁北克人实行自治,而其他九个省份则是讲英语的加拿大人内部的区域划分。西班牙也有类似情况。加泰罗尼亚的各自治区、巴斯克大区 and 加利西亚由少数民族自治,其他 14 个自治区中的大多数,如拉曼查和埃斯特雷马杜拉则是西班牙多数民族内部的区域划分。^[2]

[1] 如果美国是领土联邦制的典范,那么多民族联邦制的原型又在哪儿呢?埃拉扎尔认为瑞士是“第一个建立在原住民族和语言的差别上的现代联邦制度,在这一制度中,这些差别被认为是永恒、而且值得包容的”(Elazar, 1987b, 第 20 页)。然而就像默里·福赛思说的,存在了近 500 年的旧瑞士联邦,就其民族根源和语言来讲,全部由德裔的州组成。意大利裔和法裔州在 1815 年并入瑞士时,政府决定采取联邦框架,但其出发点并非为了包容民族语言差异。福赛思认为,1867 年加拿大采取的联邦制才是第一个以包容少数民族文化差异彩为目的的联邦制度。这体现在 1867 年宪法中,我们可以看到,它不仅把一些独立分散的州组成了一个国家,还把其中最大的一个州分成两个独立的政治单位——讲英语的安大略和讲法语的魁北克——用以包容民族文化差异(见 Forsyth, 1989, 第 3—4 页)。

[2] 这 14 个自治区中有的并不是按区域划分,而是有独特文化的社区,尽管它们没有自称为独特的“民族”。如 Balearic 岛,瓦伦西亚和 Asturias,这些地方使用独特的语言或方言。但大多数自治区并非少数民族文化或语言群体。关于西班牙自治区以及其不同的民族文化特征层次的讨论,见 Brassloff, 1989。

在这两个国家内，有的邦是为了体现少数民族保持自己独特文化和政治自治的愿望（我称之为“民族邦”），而其他邦则是建立在区域基础上的单一民族内部的分权（我称之为“区域邦”）。

103 民族邦追求的权力与区域邦追求的不同，而且要求的权力更加广泛。一般说来，我们认为民族邦寻求更多的权力，而区域邦在这方面则差一些。事实上甚至逐渐削弱它们自己的权力，它们也可以接受。从美国和加拿大联邦体系的发展中可以反映出这一点。经常有人指出，美国开始时是强分权型联邦制度，宪法所列举的权力之外的全部权力归各邦政府，现在已经逐渐演变成为集权程度最高的联邦国家之一。而加拿大开始时是强集权型国家，列举权力之外的全部权力归联邦政府，逐渐演变成分权程度最高的国家之一。有人说这是自相矛盾，但如果我们还记得美国是一个全部由区域邦组成的领土联邦制国家，这就很容易理解了。因为美国没有一个州以民族为基础，集权从未被看作对任何人的民族认同构成威胁。许多美国人反对集权是因为觉得它低效而且不民主，而非认为它威胁某少数民族的生存。相反，在加拿大，集权被认为对魁北克法裔民族的生存造成了威胁。它使得法裔加拿大人更容易在事关其民族文化生存的问题上，如在教育、语言、电信及移民政策等方面，被讲英语的民族投票否决。

本世纪当美国和加拿大都面临着集权压力的时候，这种差异深刻影响了各自的反应。这两个国家都曾有许多机会——特别是在大萧条和两次世界大战的时候——那时要求加强联邦政府（至少暂时性加强）的压力很大。在加拿大，这种压力受到法裔加拿大人的抗衡，他们下定决心要保护魁北克自治权。这样，任何暂时性的集权最终都会发生逆转。而在美国，由于没有类似抵消性的压力存在，各种要求集权的力量逐渐累积起来，最终得以胜出。

区域邦和民族邦各自要求不同层次的权力，这一点也同样反映在美国和加拿大国家内部。例如，大多数魁北克人要求更大的分权，而讲

英语的加拿大人则希望保持一个比较强的中央政府。^[1]的确我们完全有理由相信,若非为了魁北克,加拿大联邦制度早已屈从于要求集权的力量,就像美国那样。正当美国的区域邦渐渐丧失其权力之时,那些用以包容少数民族的准联邦单位却是另一番情景——如波多黎各自治领、印第安部落、关岛保护领。在这些民族邦中,我们可以清楚地看到,为了保持他们独特的文化,增强自治权力的要求明显形成了一股潮流。^[2]

在欧洲我们也可以看到同样的模式。例如西班牙的加泰罗尼亚和巴斯克大区就比西班牙的其他区域型行政区、法国的科西嘉比法国其他区域型行政区提出了更多的自治要求。在苏联解体后建立的新俄罗斯联邦共和国,32个民族邦(如:鞑靼斯坦和北奥塞梯)和其他56个反映俄罗斯民族内部区域划分的区域邦之间的结构也是极不平衡的。民族邦要求(且接受)的不仅是宪法上“民族”的称号,更重要的,还有比区域邦更多的权力。^[3] 104

现在欧洲许多国家都在进行地区分权,尤其是那些以前集权化程度比较高的国家。这一进程在民族邦国家里(如比利时)比在区域邦的国家(如意大利)走得更远。当然最为极端的要求——即分离——只发生在民族邦中,如前捷克斯洛伐克、南斯拉夫和苏联。

在既有民族邦又有区域邦的联邦制国家中,有可能产生某种非均衡联邦制的要求——即一些邦拥有比别的邦更多的权力。不幸的是,事实

[1] 见《加拿大的未来》1991,图2,第158页。也可参见 Resnick 1994,第73页,下见第104页注释[1]。

[2] 关于最近对美国少数民族权利和地位的观察,见(关于波多黎各) Aleinikoff, 1994; Martinez, 1997; Portillo, 1997; Rubinstein, 1993; Barreto 1998。关于美洲印第安人,见 O'Brien, 1989; J. Resnik, 1989。关于关岛,见 Statham, 1998。更一般性综述,见 O'Brien, 1987。

[3] G·史密斯,1996,第392、395页。这里有一个非常有趣的现象:俄罗斯原想采用美国式的均衡/领土联邦制度,但少数民族却被这种“承认其文化特殊性,否认其特殊地位”的计划所激怒(第395页)。俄罗斯迅速改而采用了明确的多民族/非均衡的联邦制度。这里我们要注意,这32个民族邦中有一个——车臣——那时起就谋求独立。关于俄罗斯非均衡联邦制度的更深一层讨论,见 Ilishev, 1998; Teague, 1994; Khasanov, 1999; Hughes, 1999。印度在独立的时候,也曾考虑无视少数民族的要求,采用纯粹的领土联邦制度,但最后还是采纳了明确的非均衡/多民族联邦制度(见 Patil, 1998; Banerji, 1992)。

已经证明，这种非均衡模式是极难达成协议的。邦与邦之间有不同的权利和权力这种观念似乎很难以接受，阻力尤其来自多数民族一方。结果，少数民族发现很难得到他们所寻求的权利和承认。

从某种意义上说，协商达成非平衡机制这么困难，实在令人困惑。如果大多数讲英语的加拿大人希望有个强有力的中央政府，而多数魁北克人希望有个强有力的省级政府，非均衡体制应该可以满足他们双方的要求。坚持所有的邦都拥有一样的权力似乎是荒谬的，因为那意味着，讲英语的加拿大人不得不接受一种联邦制度，其分权程度要高于他们的希望；而对法裔加拿大人来说，这意味着他们也不得不接受一种联邦制，其集权程度要高于他们的希望。

但是，占压倒多数的讲英语的加拿大人反对魁北克“特殊地位”的想法。他们认为，由于民族原因给予一个省份特殊权利，是对其他省份的一种贬低，是在制造两种不同等级的公民。^[1] 在西班牙，对巴斯克人和加泰罗尼亚人的特殊地位要求也有类似的情绪。^[2] 有些论者——如查尔斯·泰勒——认为这只是反映了混乱的道德思维。^[3] 自由民主制度强调人人道德平等，每个人的利益应得到平等的关心和尊重。但个人平等并不一定要求联邦各邦的权力也平等。相反，给予民族邦以特殊地位可以提高这种潜在的道德平等，因为这种特殊地位可以保证使少数民族的民族性和多数民族的民族性一样受到关心和尊重。由于讲英语的加拿大人把联邦政府看作他们的“民族”政府，要尊重他们的民族性需要强大的联邦政府；而魁北克人则把魁北克省看作他们的“民族”政府，尊重他们的民族性也需要一个强大的省政府。通过非均衡联邦制度

[1] 关于讲英语的加拿大人反对特殊地位，见 Cairns, 1991; Milne, 1991; Stark, 1992; Resnick 1994; 以及 Dion, 1994, 他其中引用了一个民意调查，调查表明 83% 的人反对特殊地位。加拿大联邦制度的一个重要方面就是长期以来，权力分配上有一定程度的事实上的不均衡，但就像这些作者所讨论的一样，大多数讲英语的加拿大人并不情愿正式承认这一点，或将其列入宪法进行保护，更不要说扩大这种不均衡了。

[2] Brassloff, 1989, 第 44 页。

[3] 泰勒, 1991; 韦伯, 1994, 第 232—251 页。

包容这些不同的民族性不会有任何对个人的歧视或不尊重。^[1]

我们无法避免得出这样一个结论，即多数民族反对非均衡制主要是由于其潜在的民族优越感造成的——即拒绝承认少数民族有着值得尊重的独特民族性。这同长期以来忽视或贬低少数民族保持其独特文化的要求的历史相吻合，这一点我前面已经谈过。

反对非均衡制的另一个因素是美国式联邦制度的深刻影响。如前所述，许多人认为美国联邦制度是所有联邦制度的典范，因此所有的联邦制度纯粹应以领土制为目标。根据这种观点，为民族邦所作出的任何特殊安排只是暂时的策略，对一个“成熟”的领土联邦制度并不合适。

106

这并非简单的民族邦和区域邦要求不同权力的问题。权力要求的不同反映了对政治联邦制实质和目标这一更深层次概念的分歧。对少数民族来说，联邦制度首先是一个民族的联邦，因此在决定各邦权力的时候，应该承认和保证组成这一联邦的各民族的平等地位。根据这一观点，给予区域邦和民族邦同样的权力，实际上就是把少数民族的地位降低到多数民族内部一个区域的地位，从而否定少数民族的平等权。相反，对多数民族来说，联邦制度首先而且最重要的是一个领土的联邦，在决定权力分配的时候，应该保证且反映成员邦的平等权。根据这种观点，给予民族邦不平等的权力就是认为邦与邦之间重要性不同。

即使区域邦和民族邦要求的实际权力几乎没有什么差别，这种对联邦制度概念理解的分歧也会引发冲突。例如在加拿大，有人曾提出一种激进的全盘分权观点，这样所有的省份都可以拥有像魁北克现在所要求的一样的权力。本意上这是要避免赋予魁北克“特殊地位”。许多魁北克民族主义者对此的反应是：这不在点子上。对“特殊地位”的要求决非仅仅是要求这样或那样的权力，更重要的是要求民族得到承认。

[1] 讲英语的加拿大人经常这样对魁北克人说：“我们为什么不能首先是加拿大人，其次才是某省的人？”他们没有认识到这其实是要求魁北克人屈从于英裔的民族认同，而对讲英语的加拿大人来说这不过是以区域认同来加强他们的民族认同罢了。

就像雷斯尼克所说，“他们希望魁北克被承认为一个民族，而不仅是一个省份；这种象征性的要求是无法通过一套所有省份共享的分权规则来敷衍的。”^[1] 魁北克民族主义者要求的是非均衡制，而不仅是得到这样那样额外的权力，而且为了他们自己，要有一个对魁北克作为加拿大内部一个单独民族邦的象征性承认。^[2]

这看起来似乎只是纠缠于无足轻重的象征，而非实质性政治权力。但在其他多民族联邦制度中我们看到了同样的反应。例如在捷克斯洛伐克解体以前，有人提出一种由三个同等权力的部分组成的分权联邦制——即斯洛伐克和两个捷克地区（摩拉维亚和波希米亚）。这样既保证了斯洛伐克的民族自治，又容纳了摩拉维亚作为捷克民族内部的独特区域这样的历史地位。然而斯洛伐克民族主义者否决了这一建议，
107 “因为这样就意味着斯洛伐克民族与摩拉维亚的文化和历史特异性地位相同，这样就削弱了它与斯洛伐克民族的联系”。^[3]

或者我们来看一下加泰罗尼亚和巴斯克民族主义者的反应。曾有提议说，在西班牙可以让所有的邦，包括区域邦，都享有同样的最大限度的自治，就像民族邦目前所享有的一样（即普及自治）：

1978 年宪法规定了自治的原则，因为如果一种民主制度建立的目标不仅仅是公民的自由和权利，而且还切实包括各民族的权利和自由，那么解决加泰罗尼亚和巴斯克大区自治的要求就是绝对必要的。而当由于所谓普及自治而导致受攻击时，政治家们却试图忘记本初的意图。^[4]

我们现在可以知道，为什么多民族联邦内部关于权力分配的纷争这

[1] Resnick, 1994, 第 77 页。

[2] 如下所注（见第 110 页注释 [1]），西北领地的疆界变更创建了一个由伊努伊特人控制的新民族邦，称为“努纳弗特”（Nunavut）。

[3] 皮特哈尔特 1994，第 164 页。

[4] M. Fernandez, 引自 Brassloff, 1989, 第 35 页。

样难以解决。问题不仅仅是各邦对自治程度的要求不同。诚恳而有理性的人通常可以解决那种问题。的确很多讲英语的加拿大人情愿为了包容魁北克而接受一种分权程度更高的联邦制度，尽管这不符合他们的理想；许多魁北克人也同样情愿为包容讲英语的加拿大而接受一种更为集权的联邦制度，尽管这也远非他们的理想。在各邦要求具体权力的时候，理性的人们愿意在一定限度内作出妥协。

不幸的是，问题远比这复杂。尽管多数民族可能愿意在分权的具体程度上有所妥协，在他们认为是联邦制的基本原则——即所有各邦权利义务平等这一点上，他们不愿妥协。反之，尽管少数民族可能愿意在自治要求上有所妥协，在他们认为是联邦制基本原则——即联邦的成员民族必须通过某种民族邦与区域邦间的非均衡形式得到象征性的承认——这一点上，他们也不肯让步。因此，即使区域邦和民族邦恰好要求大体相似的权力，严重冲突仍可能存在。因为一方原则上所拒绝的东西，恰是另一方视为联邦制本质和目的的部分内容。对多数民族来说，联邦制是平等组成的区域间的一个契约，因此就决定了不能允许权力分配的不均衡；而对少数民族来说，联邦制是民族间的契约，因此要求民族邦和区域邦之间权力的非均衡。

这一点可以解释为什么在多民族联邦国家中很难达成权力分配非均衡的协议。但还存在其他的问题，使联邦制度在采用非均衡制时变得更不灵活。让我们假设，以上我讨论过的冲突都已通过某种方式得到解决，对民族邦有利的某种非均衡的要求已经被广泛接受。即使这样，我们仍然有实际的问题需要解决，尤其是民族邦在联邦政府中的代表问题。在我看来这些问题都极为棘手，而且在全世界几乎找不到解决这些问题的模式。

如果我们设想，加拿大联邦政府真的非均衡地把权力移交给魁北克省，那联邦政府制定的法律就只能在除魁北克省以外的各省施行。在这种情况下，似乎只有取消魁北克居民的立法投票权，事情才显得公平（特别是他们的投票可以左右决定的时候）。例如，魁北克选出的联邦

代表可以对联邦移民立法投票，而这类立法对魁北克无效，这样就极不公平。总之，一旦联邦政府减少了对少数民族的管辖权，相对于其他区域邦而言，那少数民族也应该同样减少对联邦的影响（至少在某些问题上）才对。

有的少数民族的确减少了对联邦政府的影响。例如，波多黎各人在华盛顿的代表就少于规定人数，因为他们享有某些特殊自治权，使他们可以不受联邦立法的制约。他们参与各党总统候选人的初选，却不参加最后的总统选举投票。他们在国会只有一名代表，一名除了在小组委员会以外只有发言权没有投票权的“委员”。减少代表比例被一些人看作是波多黎各被美国“殖民化”的证据。尽管现存的安排在细节方面受到了批评，但代表比例的减少的确是波多黎各自治的必然结果，而非简单的殖民屈服。一个群体受联邦政府管辖的程度越小，其在联邦政府内的代表比例就越小。权力分配的非均衡蕴含着代表比例的非均衡。

但是，各邦权力上的非均衡如何确切地反映在联邦一级的代表比例上呢？如果某邦拥有比较大的权力，人们就认为其联邦代表的比例应该减少，并且（或者）其投票权应该受到限制，这两种做法对波多黎各都适用。但波多黎各模式也有明显的缺陷，尽管波多黎各在联邦政府的代表权非常有限，在某些方面它仍在很大程度上受制于国会。因此，最好用一种具体问题具体对待的方式来减少其影响——例如，允许其代表在适用于波多黎各的立法问题上投全票，而在与波多黎各无关的立法问题上则没有投票权。不幸的是，这种事情说起来容易做起来难。许多立法所涉及的领域，只是部分地管辖着波多黎各。我们无法

109 把政府事务如此明确地划分开来。而且，这也解决不了一个民族邦究竟应该在联邦政府中有多少代表这个问题。联邦内成员邦权力的强非均衡（strong asymmetry），似乎意味着代表人数应该有补偿性的削减，但怎么样才算是公平交易呢？

要在加拿大建立有效的非均衡联邦制度，还存在一个严重的障碍。

魁北克要得到强非均衡地位，就必须削减其在联邦立法机构中的代表席位，这一点已经被越来越多的人接受。然而目前没有任何现成的模式来指导我们如何去做。^[1]当然这个问题如同前述，与对联邦制度概念的不同理解有关系。既然多数民族成员已经认为非均衡制是少数民族享有的一项不公平的特权，一旦有任何迹象表明少数民族在联邦政府中行使不正当的权力，多数民族都会对此极为敏感（例如投票表决对自己没有约束力的立法）。

然而我们也可以想像，少数民族会坚决反对大幅度削减他们在联邦政府中的代表席位。毕竟按定义，他们已经是联邦政府中的少数，继续减小他们的影响只会使他们更加疏远联邦政府，更加视联邦政府为一种威胁。联邦政府将越来越像“外国”政府。魁北克对联邦事务的影响越小，魁北克居民越是倾向于决定我行我素，并寻求独立。既然对联邦政府政策的影响力已经逐渐消失，他们为什么还要呆在这样一个联邦里呢？

因此，联邦体系采用非均衡制可能遇到困难，其中的原因很多。的确，这些问题如此严重，以至于有人宣称一旦采用非均衡制，联邦制度不会生存很久。这未免言过其实，但联邦制的灵活性所受的限制，远比其支持者设想的严重。^[2]

联邦制度在采纳非均衡制方面无能为力，又因为联邦体系修改宪法的程序的麻烦而有所恶化。例如，在美国修改宪法需要 35 个州和三分之二国会议员的同意。在加拿大，根据提议修改的内容不同，其宪法的修改需要得到联邦两级议院，再加上拥有超过 50% 人口的 7 个省，或全部 10 个省份的同意。最近美国《平等权利修正案》和加拿大《米奇湖—夏洛特敦协议》的经验表明，要达到这种程度的一致非常困难。如果实现非均衡联邦制度需要修改各邦的权力或联邦代表制度，那遇到的

[1] 关于发展非均衡的联邦代表制的尝试，见 Resnick, 1994。

[2] 关于非均衡联邦制度各种形式的综述，见 Elazar, 1987a, 第 54—57 页；及 Dion, 1994。

阻力将十分巨大。统一体制国家可以通过简单多数或绝对多数投票修改宪法，而联邦制度要求的是重复多数投票——即全国的多数加上所有成员邦中的多数投票。这样就把门槛设得太高，即使非均衡的提议受到广泛赞同，仍有可能无法通过。

(2) 多民族联邦制度中邦界的划分

联邦制度包容少数民族能力的限制之一是，很难找到满意的权力分配办法。但除了权力分配以外，我们还必须要划分边界，而这成为多民族联邦制度灵活性的另一大障碍。作为一种自治机制，联邦制度在划分边界的时候，必须使少数民族在特定的邦内占多数，就像魁北克省的魁北克人那样。这对包括美国和加拿大大多数原住民族在内的许多少数民族来说都是不可能的。他们人数很少，又被剥夺了大部分世代居住的领土，因此他们的聚居地非常分散，甚至跨越了州/省的界线。除了极少数例外，原住民族在现存联邦各州里现在只占极少数，没有任何划分边界的方法可以在这些州建立一个原住民族占多数的州、省或领地。^[1] 在19世纪还有可能建立一个印第安部落占多数的州，但从那以后大批拓荒者涌入，现在实际上已经不可能这样做了。

因此对加拿大和美国大多数原住民族来说，自治只能在联邦体系以外取得。自治最初是同保留地制度联系在一起的（在美国被称为部落“保留地”，在加拿大称宗族“保留地”。实质权力由管理各保留地的部落/宗族议会行使。印第安部落/宗族已经取得了健康、教育、家庭法、治安、犯罪审判及自然资源开采等方面越来越多的控制权。（或者更准确地说，他们已经重新获得了这些权力，因为在非自愿地被并入加拿大和美国以前，他们本来就是全面自治的。）用丹尼尔·埃拉扎尔的话说，他们正在卓有成效地变成一种拥有一系列取自联邦和州/省政府

[1] 两个例外是美国西南部的纳瓦霍人和加拿大西北部的伊努伊特人。事实上加拿大西北部领土重划了边界（1999），就是为了在联邦体系内建立一个伊努伊特人占多数的省。

管辖范围内的权力的“联邦体”(federacy)。^[1]

原则上我们可以把这些保留地定义为联邦体系中的新州或省，但这是不实际的。因为在美国和加拿大有那么多独立部落和宗族（仅在加拿大就有超过600个），它们中多数人口极少，领地很小，居住在现有的邦中。而且印第安人并不希望成为联邦体系中的一员，因为他们所寻求的自治权同省政府行使的权力完全不同。只有当一个邦拥有强非均衡地位，并且拥有通常由联邦和省两级政府行使的权力时，印第安人才可能接受这样的联邦一员的地位。还有，印第安各部落/宗族要求的权力也极为不同。他们不仅要求非均衡，而且要求不同层次的非均衡。然而，由于前述之原因，在联邦体系中很难实现这样的灵活性。因此印第安人就通过这样一种存在于正常联邦体系之外的“联邦体”来追求自治。

正如“联邦体”这个词本身所表现的，它同联邦制有重要的类似——例如，它们都是在领土基础上分配权力的。但由于多数印第安部落即使在其传统的聚居地也只占少数，因此他们只能聚居在现有的州或省中，而他们的自治机构则独立于、甚至在一定程度上对立于联邦体系。在联邦制度中，各邦拥有一般性的权利义务，并受共同的法规约束，而印第安部落拥有专属本部落的权力及豁免，不管是联邦政府还是省/州政府对其部落的管辖权都受到限制和削减，这样使他们部分地脱离于联邦进程之外。如前所述，美国和加拿大的联邦制度并没有给予印第安民族以权力，相反，联邦和州/省政府都可能侵犯它们的自治，事实上使它们更易于受到侵犯。因此原住民通过“联邦体”进行自治的成果其实就是使自己不受联邦制度的侵犯。

美国印第安人不掌握州政府，这使得它们更加易受到侵犯，因为它们的自治权并没有像州权那样受到宪法的保护。因此它们更加受制于国会的“无限权力”，而这种权力往往是用来迎合主流社会的而非少数民族

[1] Elazar, 1987a, 第229页。关于印第安自治政府同联邦制的关系，见 Cassidy 和 Bish, 1989; J. Resnick, 1989; Elkins, 1992; Long, 1991; Henderson, 1994。

的需要和偏见。然而，游离于联邦制度之外也相应地给它们带来了好处。特别是在重新定义那些用以适应少数民族需要和利益的权力时，这样更加灵活。与面临的联邦体系内部各邦权力及其在联邦政府的代表必须平等的压力相比，“联邦体”的安排允许有更多变化。而且，谈判纳瓦霍人新的自治协议也比修改各州权力容易得多。

美国其他各少数民族也是一样。例如，因为波多黎各是“自治领”而不是州，所以就更加容易修改其自治权，更加容易就联邦和州政府这两级的权力以及联邦代表比例谈判达成协议。假如 1898 年波多黎各并入美国时被授予州的地位，也许这一点就不可能做到了。^[1]

由于各种各样的原因，联邦制度可能缺乏必要的灵活性来包容少数民族。一个小的少数民族也许不可能在一个邦中形成多数。对于这样的群体来说，自治只能在联邦制度之外，通过一些非联邦或准联邦的政治地位来获得。即便靠边界划分有可能使少数民族在邦内形成多数，通过谈判达成一个令人满意的权力分配办法也很困难，特别是在一个既有民族邦又有区域邦的联邦体系里。

因此，在许多情况下，少数民族的愿望得到了最大满足，利用的是游离于联邦体系之外的政治体制——如“自治领”、“联邦体”、“保护领地”、或“附属邦（associated states）”——而不是控制一个标准邦。标准的联邦体系，由于固有的权力平等和区域邦的概念，以及繁复的修宪过程，可能无力回应少数民族特殊的利益和要求。

4. 联邦制度、分离和社会团结

前面我已经讨论了联邦制度在适应少数民族需要方面能力有限。然

[1] 关于波多黎各的地位，以及可能的州地位的局限，见 Rubinstein, 1993, Aleinikoff, 1994。

而让我们设想这些问题都已得到解决，让我们假设：少数民族对各邦边界划分感到满意，并且拥有足够可以保持其独特文化群体的自治权，某种形式的非均衡或者已经被接受，或者已经被证实不再需要。总之，113
让我们假设联邦制已经像它的支持者设想的那样运行，即不但有了共同的规则，而且同时也尊重民族文化的差异。还有一个更深层的问题值得考虑。联邦制在包容自治方面的巨大成功也许仅仅是鼓励了少数民族的分离要求。联邦制度越是成功地满足自治的要求，它也就越是承认和肯定了少数民族群体中的民族认同感，并加强了它们的政治信心。即使有设计最完善的联邦机制，一旦少数民族被以这种方式在政治上动员起来，分离就会成为更加可能、更显而易见的选择。

我们可以这样描述这一问题：多民族联邦制度的法定形式与其根本的政治基础之间存在断裂。如前所述，从法律上讲，联邦制认为两级政府都拥有与生俱来的主权。这使得它们区别于邦联，在邦联中，主权政府委派代表把某些它们可以收回的权力授予一个超国家的机构。然而在联邦体系中，中央政府有其固有的不可让与的权力来管理其公民。就像魁北克省有其固有的主权管理所有魁北克居民一样——这是联邦政府没有让与、也无法单方面废除的权力——而加拿大联邦政府拥有其固有的权力管理所有加拿大人（包括魁北克居民），这也是省级政府没有让与、也无法单方面废除的权力。

这就是联邦制度的法定形式。但是政治上如何理解它却可能存在极大差异。少数民族通常认为，多民族联邦制度类似于邦联。他们通常把自己看作独特的“民族”，先于现在从属的国家而存在。作为独立的“民族”，他们有天赋的自治权^[1]。少数民族现在属从一个更大的国家，但他们不认为这是对天赋自治权的放弃，而宁可认为这是在保留其

[1] 少数民族的自决权在国际法中得以确定。例如根据联合国宪章，“所有民族都有自决权”。然而联合国没有定义何为“民族”，这条自决原则一般只适用于海外殖民地，而不是国内少数民族，尽管后者有时受到同前者一样的殖民和占领。这条海外殖民地自决权的缺陷（我们称之为“盐水命题（salt-water thesis）”）被普遍认为是过于任意，许多少数民族坚持他们也是“人民”或“民族”，因此也应享有自决权。

他权力的基础上，将部分自治权移交至一个更大的政体。在由两个或两个以上民族组成的联邦国家里，中央政府（道义上合法的）的主权仅限于各成员民族都同意让与的部分。这些民族群体通常认为自己（在道义上）有权收回这些权力，并且一旦感到受这一更大共同体的威胁，便有权退出这一联邦。^[1]

从法律上讲，民族邦无权收回联邦政府行使的权力。从法律上看，这些权力是联邦政府固有的，各邦不能“收回”从来就未属于过它们的权力。但少数民族的政治理解可能并不符合咬文嚼字的法律。对它们来讲，国家更像一个邦联，而非联邦，因为这个更大的国家的存在，在道义上依赖于各成员邦的同意，而它们可以收回成命。因此，这个大的政治共同体比一个统一的国家或区域联邦的存在受到更多的条件限制。

总之，少数民族的基本主张，不仅仅是要求政治共同体应允许文化差异的存在（例如像移民一般主张的那样）。^[2]相反，他们主张政治共同体不只有一个，而且这个更大的国家的权力不能被认为是位于各成员民族群体的权力之上。如果民主是“人民”的统治，那么少数民族主张不仅仅只有一个人民，每个民族的人民都有权统治自己。多民族联邦制度把民族分成不同的“人民”，每个民族的人民都有自己的历史权利、领土和自治权，因此也都有自己的政治共同体。他们把自己的政治

[1] 应当强调一下，我说的是政治上的理解，而非历史事实。做一次严格的历史考察我们就可以知道，少数民族作为一个独立民族的存在先于所在国家的存在。有些个例中，民族差别感的生成是与联邦的发展同步，而非先于联邦的发展，因此从历史上讲，国家最初并非是“民族的联邦”。当民族主义的领导者们常常暗示民族的存在是由于时间的久远时，历史学家们已经告诉我们，民族差别感的形成是近期的事情，而且事实上是有意制造出来的（见 Anderson, 1983; Gellner, 1983）。然而重要的不是历史事实，而是现时的理解。如果今日的少数民族具有强烈的民族认同感和自治权信念，那么他们就会不顾历史事实，认为联邦仅拥有派生的权力。

[2] 正如我在第八章讨论的，移民越来越多地要求通过某种“多民族”权利或多元文化通融措施的形式，得到特殊的政治承认。但这极少对政治上的稳定形成威胁，因为在提这些要求的时候，移民一般理所当然地承认所在大政体的主权。如约翰·罗尔斯所说，他们认为公民是“永恒的合作计划”中的成员。移民认为他们会在这个大的社会中的政治和经济机制中生活，但仅要求这些机制能够反映它所服务的人口中不断增加的文化差异。少数民族则相反，他们质疑国家的合法性和永恒性。

共同体看作是原生的，而把更大的联邦的价值和权力看作是派生出来的。^[1] 115

多民族联邦制度容易引起争议的原因，现在应该已经一目了然了。联邦体系越是真正地多民族化——也就是说，它越是承认和肯定自治的要求——它越会加强少数民族的这种认识，即联邦体系事实上是一种邦联。也就是说，联邦体系越是成功地包容了少数民族，就越使少数民族感到，这些少数民族是各自独立的民族，有着与生俱来的自治权利，它们加入一个大的国家是有条件的，并且可以退出。如果少数民族依附于更大的政体是有条件的，那么可以预见，至少少数民族中的部分成员会随时提出这样的问题：情况是否已经起了变化，继续留在联邦内是否已经无法得到任何利益。少数民族中的成员也许会不同意这一点，他们中的许多人也许认为联邦是最好的选择。但这将永远是个突出的问题，是少数民族内部激烈争论的一个根源。

联邦制度还为少数民族提供了自治的经验，使他们对独立的信心增强，他们还有了得到承认的领土，而人们认定他们在历史上拥有这一领土的主张看起来也是真实的。^[2]

而且，如果分离可以通过和平方式取得，那么独立形成一个小国的代价就会变得出奇地小。过去少数民族为了争取进入经济市场以及/或保证军事上的安全，而加入一个大的国家，但是现在这些联邦制度的好处可以通过同盟的形式（像欧盟，或北美自由贸易协定），或通过逐步加强国际法规而取得。如果魁北克或加泰罗尼亚分离出去，他们仍可以

[1] 为了消除这一危险，联邦政府试图使少数民族认同并忠于联邦政府。政府希望用这种新的认同与它们原有的民族认同相竞争，甚至代替原先的民族认同。然而，事实证明这一努力收效甚微。关于这一点，见 Wheare, 1962; Howse and Knop, 1993; Norman, 1994; and Kymlicka, 1995a, 第九章。

[2] 这种权利主张只是初看似真实的，因为联邦下属各邦所拥有的领土也包括其他少数民族群体的家园。在魁北克这一问题非常严重，因为魁北克北部是各原住民族的历史家园，这些原住民族认为他们的自治权同魁北克人的同样重要，如果魁北克人投票选择分疆独立，他们会决定继续留在加拿大，那样独立的魁北克将仅拥有魁北克省南边的部分。见 Turpel, 1992。

参加各大陆内或国际间自由贸易以及安全协定。^[1]

116 无论如何，分离的选择总是存在的。的确，从某种程度上讲，它可能变成一种默认的立场，或者成为衡量是否加入联邦的基线。在少数民族中，起点也许不一定是“为什么我们要寻求更大程度的自治？”而更有可能是“为什么我们要继续接受对我们天赋自治权的这种限制？”毕竟提高自治权的要求似乎没有自然而然的终点。如果授予的自主权受到限制，结果就只能是增加民族主义领导者的野心，使得他们除非获得自己的民族国家，否则不会满足。对自治权的任何限制——只要不是建立独立国家——都需要有理由。

由于以上所有的原因，很可能在多民族联邦制度中，会存在着要求实行邦联制或干脆要求分离的运动。

5. 多民族联邦制度的惊人弹性

然而尽管有这么多分离的倾向，西方多民族国家中还没有一个发生了分裂，这是个值得注意的事实。虽然分离主义政党已经在几个西方民主政权中积极自由地竞争了几十年，他们从未以民主方式取得分离的授权，也没有任何分离的公民投票取得过成功。多民族联邦政权看来似乎把不牢固的统一与惊人弹性这两种矛盾的性质结合起来。

因此，在考虑到社会统一的时候，我们的目标必须适当。我们所能取得的那种统一与单一民族国家通常拥有的统一是完全不同的。我们不能奢望魁北克人对加拿大表达无条件的忠诚，或者把“加拿大放在

[1] 关于对联邦体制在形成和存在过程中外部威胁所起的重要作用，见 Lemco, 1991, 第八章。这对理解瑞士的联邦制度尤为重要。瑞士通常被看作是稳定的多民族联邦制度的范例，有强烈的共同忠诚感。但培育了瑞士人这种爱国心的是近 500 年来人们需要互相依赖彼此的军事支持来对付共同的敌人这一共同的经历。因此，由于国际间战争的威胁减小，结果可能是破坏使稳定的多民族联邦得以产生的诸因素之一，这形成悖论。

第一位”。我们惟一可能取得的统一，是允许少数民族给予他们自己的民族性以平等的、甚至更基本的地位，在对加拿大的忠诚问题上，允许他们附加某些条件。所以，我们惟一可能取得的统一，应当是与少数民族有权选择分离的坚定信念同时并存，应当与在什么条件下才最适合行使这一权利的长时间争论同时并存。

如果我们降低要求来看，还有理由谨慎地乐观一下。没有理由因为一直存在着分离的可能性就证明多民族联邦制度将会失败，分离就一定会发生。相反，迄今为止的西方经验表明，民主的多民族联邦制国家具有惊人的弹性。这表明，虽然社会统一的铰链并非牢不可破，但联合照样可以持久，附带条件的忠诚照样也有可能是强而有力的忠诚。

117

什么可以令多民族联邦体制保持统一？既然支持多民族联邦制度的主要论据（经济市场和军事安全）已经失去了大部分的效力，我们似乎需要关注，从属于一个联邦，有其内在的利益——即从属于一个在一定条件下包容民族差异性的国家是值得的，在某些情况下，我认为这可以成为一个强有力的论据。例如，前捷克斯洛伐克政要彼得·皮特哈尔特，在反思国家的解体时这样说：

在最后的 55 年里，捷克人已经失去了如同他们共同的房子里的合伙房客的德国人、犹太人、罗塞尼亚人、匈牙利人及斯洛伐克人，实际上他们现在已经变成一个经历了种族清洗的国家，尽管这不是出于他们的自愿。这是智力的、文化的以及精神上的巨大损失。在中欧这个种族混杂的地方，这一点显得尤为真实。我们仍然如游客般生活在布拉格的辉煌之中，那曾经是一个由捷克—德国—犹太人组成的城市，星空下的一盏明灯。但你却无法凭这种论据来赢得选举。^[1]

[1] Pithard, 1994, 第 198 页。

我觉得每当多民族国家解体的时候，总会有“智力的、文化的以及精神上的巨大损失”。与皮特哈尔特相反，我认为有时你可以凭借这种论据来赢得选举。如前所述，在西方，尚没有一个为从民主的多民族联邦制国家分离出去而进行的全民公决最终获得胜利。^[1] 要解释留在联邦体制内的好处，或者清楚明白地说明解散它的损失也许不那么容易，因为国与国之间由于其人口构成和历史的不同，存在极大的差别。但普通公民应该可以看到留在多民族联邦中的好处，并将它与其他选择相比较，多数其他的（全部？）选择在处理族裔文化差别的时候都留下了更为糟糕的记录。^[2]

6. 结论

118 本章中我探讨了什么条件使联邦制度成为公正地包容少数民族的机制，因而联邦制成为从多民族国家中独立出来这一选择之外的一个有生命力的选择。联邦制度的合理性依赖于联邦体系中各邦边界如何划分、权力如何分配。在做这些决定的时候通常很难真正满足少数民族的期望，而这些问题接二连三地让人失望，促使一些人考虑分离。而且，即使联邦制度成功地满足了这些期望，结果也可能仅仅是加强了一些人头脑中这样的信念，即群体能够并有正当权利分离，行使完全主权。的确这是多民族联邦制度的一个矛盾：它给少数民族提供了分离之外的另一个有效的选择；同时又使得分离成为联邦制度之外的另一个

[1] 值得注意的是即使在捷克斯洛伐克这个个例中，斯洛伐克也没有举行关于分离的全民公决，许多观察家认为如果有这样的全民公决，分离可能不会被通过。梅恰尔故意避开公民投票，因为他怕在一场公平自由的投票中，分离主义者会输给联邦主义者。

[2] 而且，在西方多民族联邦制国家中，我们看到了戴维·米勒称为“嵌套的民族主义”（nested nationalities）的现象，在这一现象中，一些少数民族的成员拥有双重民族身份，他们可以说魁北克和加拿大都是他们的民族（或苏格兰/不列颠，加泰罗尼亚/西班牙），尽管其中一个第一位的。这同非民主多民族政体极为不同，那些政体是用武力强行捆在一起的：没有几个科索沃阿尔巴尼亚人敢说他们觉得自己从某种程度上说也是塞尔维亚人（Miller, 1998）。

更为现实的选择。

因此，认为实现联邦制可以将分离从政治议程中清除掉的想法是错误的。联邦制度无法提供一套神奇的公式来解决民族差异。它至多只能提供一个用以协商解决这些差异的框架，而且要让它运行，还需要高度的灵活性、善意，还一定要加上好运。但即使是拥有世界上所有的好运气，多民族联邦制度还是要面临分离主义运动。

有人以这种不断出现的分离主义运动为理由，要拒绝多民族联邦制度。就像我在第一章中所说，政治理论家高度关心的不仅是公平，还有社会统一，以及如何使任何新的机制都能够保证赢得公民的忠诚。因此，在采用联邦制度之前，我们应该先考虑忠诚的问题。这是十分合理的，但我们常常会使用错误的标准来衡量忠诚。我们已经认定统一和忠诚就是要铲除分离主义的思想，对任何联邦政体来说，这个标准既不合理也不现实。我们不应要求多民族联邦制度的公民把自己看作“永恒的合作计划”的一员，像约翰·罗尔斯所说的那样。要求这样无条件的忠诚就是给多民族联邦制度设立一条它不可能达到的标准。

与其试图让分离变得不可能或不可想像，我们不如集中精力搞清楚：人们若留在多民族联邦制度里可能获得什么样的好处。一个设计优良的联邦体系会有很好的理由令少数民族放弃分离，甚至永远放弃。正如我们已经看到的，联邦制度通常是多民族国家包容相互冲突的民族习俗的惟一选择，而且已经被证实有惊人的弹性。^[1]但是只有当我们自

119

[1] 即使一个联邦体系最终真的解散了，它也会遗留下关于民主宽容的性质和价值的重要教训。例如，即使加拿大联邦制度最终失败了，也不会是一种道德的失败。相反，我认为它已经成功了，因为不管魁北克发生了什么，这一制度曾使加拿大人得到了繁荣和自由，并且几乎没有经历暴力。而且，联邦制度使得在讲英语的加拿大人和讲法语的加拿大人中发展出强烈的自由民主传统成为可能。因此即使加拿大联邦制度失败了，结果也几乎可以肯定会是两个和平繁荣的自由民主政体，尽管它们曾经是一个。加拿大多民族联邦制度可能会被证实不过是一个过渡阶段，从英国殖民地过渡到两个独立的自由民主国家的诞生，但即使这样，它也曾是一个好的接生婆。

第六章

原住民权利的理论化^{*}

在以前的著作中，我倾向于把原住民看作少数民族这一更大类别下的一个小群体，与那些“无国家民族”，如加泰罗尼亚人、苏格兰人、魁北克人、佛兰德人，或者波多黎各人放在一起。原住民具有独一无二的特性，但在我看来，他们却有和其他少数民族相同的倾向性，即反对国家式民族国家构建政策，而要争取实行某种形式的领土自治。而且，他们为此提出了类似的理由：他们被并入这个国家是不公正的，或历史上有条约保证他们的自治，或他们的土地、语言和文化在他们的自我认同和自治中起到至关重要的作用。在这方面，原住民提出了许多问题，与无国家民族提出的问题相同。我觉得用来回答前者的任何理论原则也都适应于后者（反之亦然）。

然而许多人对此持有异议，认为原住民不能被归入少数民族这一类别之下，必须被视为拥有特殊权利的不同类别，近来国际法似乎也有此倾向，即把原住民权利的问题和其他少数民族权利的问题明确区别开来。詹姆斯·安纳亚的《国际法中的原住民》一书，对于这一问题在国际法中的发展给我们提供了最全面的阐述。此书也对原住民的权利如何与其他人民或民族的权利既相联系又相区别的关系，作了有趣的解释。依据这种观点，我研究了安纳亚理论中的一些有争议的问题，建议我们做更多的工作来探寻原住民与其他民族群体之间的关系。

詹姆斯·安纳亚的书对国际法中原住民的地位作了清晰而系统

的概述。在过去的 20 年中，国际法有关原住民的部分已经有了巨大的发展，安纳亚通过法律领域中的变化，给我们提供了颇有助益的向导。

最引人注目的成就或许是《联合国原住民权利宣言草案》。这个草案是由联合国错综复杂的组织机构制定的，安纳亚对此有深刻的论述。^[1]但是他也关注其他国际组织，如泛美人权委员会，并暗示这些区域性组织更值得关注，因为事实证明它们在履行国际准则上起着至关重要的作用。

121

纵览全书，安纳亚不仅讨论了有关原住民的正式公布的法律文件，而且也讨论了铺垫性文献和幕后的辩论。的确，通过对这些幕后辩论及文献的分析，作者揭示出推动国际法发展的真正动力。20 世纪 70 年代，在人们开始认真要求制定新的国际标准的时候，这些辩论所经常暴露出的是许多民族国家的粗鄙的自私和伪善，并掺杂着某种真正的恐惧和误解。甚至直到现在，虽然大家在原住民权利的某些准则上意见日趋一致，但是，要找到确切的措辞和定义来满足、或者至少是掩盖不同党派的不同主张，仍需要做不懈的探索。新宣言草案的每一个术语的背后都包含着数年的无休止的谈判、妥协、误解和利益冲突。

在未来的几年中，安纳亚的书无疑会成为关于这一主题的标准参考书。但是安纳亚并不想仅仅编一本发展史。他还想为原住民权利提供一个理论：他想表明原住民权利的新国际准则并不仅仅是相互竞争之各群体之间的一项临时应对的妥协，而体现着一套前后一致理据充分的道德准则。

因为我是作为一名政治理论家而非国际法学家切入这个主题的，所

* 本章是对 S·詹姆斯·安纳亚《国际法中的原住民》(*Indigenous People in International Law*) (纽约, 牛津大学出版社, 1996) 一书的评论。

[1] 它由联合国的一个关于原住人口的工作组于 1985—1993 年间起草完成, 1994 年联合国保护少数群体小组委员会 (一个独立的专家团) 对此作了审查, 它还要克服其他几个障碍才会得到联合国大会正式批准。

以我对安纳亚书中第三和第四章中的理论主张最感兴趣。^[1]但这部分也是他书中最令人失望的部分。在许多地方，这本书仅仅改变了说法，而实际上并没有解决围绕原住民权利问题的理论难题。

122 为了说明我的担忧，我需要加进一点背景知识。原住民的新国际准则的出现，属于一个更大的转变——少数“民族”权利的转变——的一部分。在我看来，少数民族是这样一些群体，他们在一片被视为自己家园的土地上，定居了几个世纪；或者他们把自己看作独立的“民族”或“人民”，但是却被并入一个更大的国家（经常并非出于自愿）。少数民族（有些人称之为“故土少数群体”）不仅包括原住民，像加拿大的伊努伊特人或者斯堪的纳维亚的萨米人，而且也包括其他一些被归并的民族群体，像西班牙的加泰罗尼亚人、英国的苏格兰人，或者加拿大的魁北克人。为了区别于原住民，后者有时也被称为“无国家民族”或“族裔文化群体”。

没有举世公认的标准来区分原住民和无国家民族，但是有一条标准涉及到这些群体在国家形成的过程中所充当的角色。通常而言，在欧洲国家形成的进程中，无国家民族充当着失败的竞争者的角色，而原住民则直到最近还被完全排除在这个进程之外，也因此他们直到本世纪还保留着一种前现代化的生活方式。无国家民族想要建立他们自己的国家，但却在争夺政治权力的斗争中败下阵来，而原住民则存在于欧洲国家的政治系统之外。因此，加泰罗尼亚人、波多黎各人、佛兰德人、苏格兰人和魁北克人属于无国家民族，而萨米人、伊努伊特人、毛利人和美洲印第安人属于原住民。

过去 10 年中有关无国家民族和原住民的国际准则已发生了令人瞩目的变化。近来许多国际文献涉及到无国家民族。例如，1991 年欧洲

[1] 第一章和第二章综述了国际法中有关原住民的历史；第五章和第六章描述了执行情况。那些对原住民感兴趣的人将会对前两章总体上感兴趣，因为国际法的历史告诉我们许多对待原住民的态度和理论设想上的转变。相比之下，可能只有国际法专家才对最后几章感兴趣：这几章充满了晦涩难懂的汇报机制的细节问题——有关众多的理事会、小组委员会、委员会、代理机构等，这些机构监督着国际准则的执行。

安全与合作组织通过了一个《关于少数民族权利的宣言》，并于1993年成立了一个关于少数民族问题的高级委员会。联合国通过《隶属民族或族裔、宗教和少数语言群体的权利宣言》（1993）；1992年欧洲理事会通过了一项关于少数群体语言权利的宣言（《关于区域性语言或少数群体语言的欧洲宪章》），并于1995年通过了《关于少数民族权利的框架公约》。

简而言之，以法律规范和加强少数民族权利的普遍趋向是存在的，当然它采用了一种在两方面平行发展的形式：一套条约和宣言涉及原住民，另一套条约和宣言涉及无国家民族。^[1]

近来对于少数民族权利的关注，与战后的方式截然不同。自从国际联盟“少数民族保护方案”破产之后，在战后的国际法大背景中，少数民族的要求基本销声匿迹了，取而代之的是对“人权”的关注。少数民族想要的不是或者不止是对个人的民权和政治权的保护，他们的要求几乎没有国际法的支持。实际上，国际法只给这些少数群体提供了两个并不太令人满意的选择：他们可以诉诸《联合国宪章》第1条，即所有“民族”都有“自决”权；或者他们可以诉诸《关于公民权和政治权的国际公约》的第27条，即“少数群体中的成员”有权“在社会中与群体中的其他成员一起享有自己的文化”。

123

通过思考这两个旧的选择为什么不能令人满意，我们就能明白为什么我们需要新的准则。简单地说，对于大多数少数民族（无国家民族或原住民）来说，第1条（按传统的理解）过于强硬，而第27条（按传统的理解）过于软弱。大多数少数民族需要某种介于两者之间的标准，近来国际法中有关少数群体权利的发展，正是创立某种介于第1条和第27条之间的标准的一种尝试。

第1条中的“自决”权过于强硬，因为对它的传统的解释包括了组成自己国家的权利。正是出于这个原因，在国际法中它的范围被极大地

[1] 近来国际法有关移民群体的部分也有重要的发展，但是在本文中我只关注少数民族/国内少数群体。

限制住了。实际上，它受所谓的“盐水命题”的限制：遭受海外殖民的民族有权独立，但是在（领土相连的）一国之内，少数民族无权独立。因此，国内的少数民族不能算是拥有自决权的、独立的“民族”，即使他们像那些海外殖民地的人一样，同样遭受领土征服和殖民化的过程。因而太平洋中的瓦努阿图原住民有自决权，因为他们是被海外的人殖民化的，而斯堪的纳维亚的原住民没有自决权，因为根据“盐水命题”，他们的殖民者来自本土而非海外。

由于根据第 1 条，那些少数民族并不被认为是“民族”，他们惟一的选择只有诉诸于《关于公民权和政治权的国际公约》的第 27 条了。但是这一条又过于软弱无力，因为传统上认为“享有自己的文化”只包括免受干涉的消极权利，而不包括援助、拨款、自治或公众承认等积极权利。实际上，它只不过再次肯定了少数民族成员可以自由地行使他们的标准权利，即：言论自由、结社自由、集会自由和信仰自由。

在第 1 条建立独立国家的权利和第 27 条文化表达和结社的自由之间还有广阔的空间。确实，真实世界中几乎所有的关于少数民族的辩论都正好处于这一中间地带：如在法庭上或地方行政机关使用一种少数民族语言的权利、资助少数民族学校、地方或区域自治的程度、保证少数民族政治代表权、保护少数民族家园免受经济发展和建设定居点的影响等等。这种类型的辩论经常是全球范围内的种族冲突和政治不稳定的根源。然而直到最近，国际法对其中的任一问题仍不置一词。

因此，少数民族易受极端不公的伤害。第 27 条有助于保护某些涉及文化表达的公民权。但是，它没有阻止国家取消对少数民族语言学校拨款或废除地方自治的传统形式，也没有阻止定居者大量涌入少数民族的家园。这些可能对少数民族产生灭顶之灾的任一项政策，都没有违反第 27 条所保护的文化表达和结社的权利。^[1] 为免受这些不公正待遇，

[1] 传统的人权准则不能保护少数民族免受重大不公正待遇，有关详尽阐述，见第四章。

少数民族需要某种就他们的土地、文化习俗和政治自治作出的保证。方式之一就像第1条所宣称的那样，少数民族需要“自决”权。不幸的是，第1条对自决的可能形式包含一种过分狭隘的观念。许多少数民族并不需要，也并不想要建立他们自己独立的国家。他们想在一个更大国家内取得某种形式的自治，而非寻求分离。此外，第1条对哪些群体可以要求自决有硬性规定。“盐水命题”把自决权只局限于海外殖民地，是不公正的。国内少数民族可能像那些海外殖民地一样遭受压迫，一样需要自决。

出于这样那样的理由，我们需要一个少数民族权利的全新的观念，给予国内少数群体自治和自决的基本权利（不同于第27条），而又在一个更大国家的框架内行之有效（不同于第1条）。这正是上面列出的各种宣言和公约所追求的。

我认为这些发展极其重要，反映了我们在理解少数民族的需要和愿望上有了真正进步。但是它们也引发了许多深刻的理论难题，对此安纳亚虽然提到了，但是并没有真正解决。

一个问题涉及到原住居民和无国家民族之间的区别。我们知道国际法中有关无国家民族和原住居民的部分都有重要发展。但是追溯起来，对待它们的方式却不相同，给予的权利也很不一样。简言之，我想说有关原住居民方面的最新进展已经承认了原住居民拥有自决权，并试图修改自决的现有含义，以便适应这一事实：原住居民并不谋求建立自己的国家。换言之，联合国宣言草案可看作是第1条扩充了的但更为谨慎的版本：它把自决权扩大，包括了原住居民，而对自决的含义提供了一个更加小心的解释，重点是国内自治而非独立国家。

125

相比之下，欧洲议会对于无国家民族的框架协议可被视为第27条的强化版，内容进行了扩充，包括了更多的权利（如以公款资助少数民族语言学校）。但是它小心地避开了任何给予无国家民族以自决和政治自治的明确承诺。

怎样解释这种区别？我们在什么基础上说原住居民比其他少数民

族更有权要求自决？为什么在国际法中萨米人应当有自决权而加泰罗尼亚人没有呢？为什么伊努伊特人有而魁北克人没有呢？为什么印度的高山部落有而克什米尔人或锡克教徒没有呢？为什么我们需要在国际法中把原住民单独列出来呢？为什么不简单地把原住民归入少数民族这一更大类别之下，并坚持所有的少数民族都有自决权呢？

有两个常见的理由说明，更应该给予原住民而非无国家民族自决权。第一个理由宣称原住民拥有历史主权，但却被错误地剥夺了，因此自决权只不过是恢复它们固有的主权。依照这种观点，原住民要求自决类似于先前独立的波罗的海各国要求脱离苏联：这只不过恢复他们作为政治主权国家的历史地位。相比之下，无国家民族几个世纪以来可能拥有各种程度的自治，可能几次被不情愿地从一个国家归入另一个国家，但他们从来没有形成自己的主权国家。

安纳亚反对“历史主权”这一推论思路，既因为它不可能被国际社会所接受，也因为“忽视了这一事实：在人类的实际经验中，社区、权威和相互依存关系有着许多相互重叠的领域”（第 78 页）。在与外界接触前的原住民社会是否具有（或想具有）西方国家极力宣称拥有的那种“主权”，还是有疑问的。无论如何，基于历史主权的要求，在其目的是为建立独立国家（如波罗的海国家）时才是适当的。相反，如果目的是在现有国家之内重新制定一体化的条件（第 79 页），那么我们需要一种限制国家主权的而非单纯地重获国家主权的自决概念。^[1]

第二个常见的推论思路是，原住民需要自决以保留他们的前现代化之生活方式。依据这个观点，无国家民族同大多数人一起享有普通文明，因此就不需要自决了，他们不像那些生活方式与现代国家结构不相容的原住民。

安纳亚也含蓄地反对这一推论思路。这一推论思路存在的问题之一

[1] 以历史主权为基础为原住民自决权辩护，实际上质疑了这一臆断——认为第 1 条只适用于“盐水殖民地”，但是却没有质疑第 1 条的自决权涉及到了主权，或者说是以主权为前提的。因此，在更大的国度内发展自决的新形式毫无用处。

是它暗示原住民一旦参与到现在世界中来，那么他们就无权提出自决的要求。^[1] 但对于安纳亚来说，自决就整体而言并不是为了保存文化独立或者一种静态的生活方式，而是为了确保交往条件的公平，使原住民能够自己决定何时和怎样借鉴其他的文化（第 183 页）。

但是如果安纳亚反对这两个论据，那么他又是根据什么说原住民比其他民族群体更应拥有自决权呢？答案很简单，他并无此主张。相反，他认为所有民族群体都有同等的自决权。或者更准确地说，他认为所有民族群体都同样有自决的实体权利。这些实体权利有两个层面：（1）“创体自决”（constitutive self-determination），意为政治结构应在其治下的各民族的意志指导下创建；（2）持续自决（ongoing self-determination），即政府机构无论最初是怎样创建的，都应使其治下的人们能够在持续不断的基础上自由地生存与发展（第 80—81 页）。

根据安纳亚的观点，所有的民族群体——所有的“人民”——都可要求这些基本的自决权利。他说实践所要求的东西将依据环境的不同而有所不同。在确定自决的实际意义时，他建议我们进一步细分出 5 个独立的准则来判定自决：非歧视性、文化完整性、对土地和资源的控制、社会福利和发展、自治。安纳亚认为所有民族群体都可要求社会和政治生活中这 5 个方面的实体自决权。

这是否意味着在国际法中我们无须把原住民单独处理呢？并不一定如此。安纳亚认为，把原住民区别开来的是自治的补偿性。原住民有特殊要求是因为与其他民族群体相比，他们自决的实体权利受到过更系统的侵犯，现在仍然更容易受到这种侵犯。原住民需要特殊补偿，而其他民族群体则不需要这种补偿。 127

安纳亚的理论非常有趣，我个人被它深深吸引，尤其是它为国际法如何建构提供了一个规范性理论。但是安纳亚并不把它当作一个规范性

[1] 这是巴西曾讨论过的问题：亚马孙的印第安人并非“真正的”印第安人，因为他们穿着西式的衣服，与跨国公司签订协议，因此他们不需要任何特殊权利，见第七章。

理论；他把它作为“现有”国际法的解释。他评论说，自决的这些基本的或补偿的准则已经存在于国际法中，他只不过揭示了它们的内在逻辑或理据罢了。

此处我有几个难题。既然安纳亚的叙述只是对当前国际法的解释，而非国际法修改建议，那么我认为它面临一些严重的问题。第一，我找不到国际社会承认非原住少数民族自决权的证据。像我以前提过的那样，无国家民族的权利已经有了重要发展，尤其是在欧洲，但是它们显然避免提到任何领土自治或政治自决。^[1]

这可能是权力政治的反映：给予原住居民自决权，因为他们在人数上很少，在地理上孤立，威胁国家的程度较轻；而不给予那些较大的少数群体自决权，因为他们具有分离和成为独立国家的潜在能力。或许要合乎道德的一贯做法是既给予原住居民又给予无国家民族自决权。但是就我所知，国际社会还没有接受民族群体自决的任何普遍原则，进一步说，国际法中与原住居民相关法律的最新进展就更不可能以这一普遍原则为基础了。

第二，如果某些群体鉴于历史上的自决曾遭到侵犯，而需要特殊的补偿权利，那么这需要对原住居民和无国家民族分别制定单独的公约吗？这样做是否合理呢？依我看，如果我们检视一下拒绝少数民族自决权的方式，那么就会发现原住居民和无国家民族在此只有程度的而非本质的差别。在许多国家里，这两种群体对于语言、自治以及对土地和资源实行控制的要求，都被系统地拒绝了。

128 当然，对于原住居民来说，这种情况经常更为糟糕。但是还有许多少数民族有过可怕遭遇。想想克里米亚的鞑靼人的例子，他们被全部从克里米亚迁移出去，失去了所有土地和财产，当他们返回时，却发现他们早先在此居住过的所有证据都已经完全消失了（如所有的街道和

[1] 例如，东欧国家极不愿承认其少数民族的领土自治，见 Kymlicka 和 Opalski, 2001。

城市改了名字，图书馆和清真寺关闭）。我认为前苏联对他们自决权的干涉与前苏联远北地区的原住民遭受的干涉有相似之处。^[1]

无论如何，如果我们指出历史上侵权行为在形式和程度上的重大差异，那么随着时间的推移，这一差异的意义是否会变小了呢？在大多数情况下，补偿权利只是暂时的或者过渡性的（考虑一下反歧视行动的例子）。补偿权利用来克服历史上的不公正留下的影响，但是如果成功了，它们就帮助一个群体恢复了应有的地位和力量，至此也就不再需要补偿权利了。相比之下，实体权利更为长久——如果你愿意接受的话，“固有”的自决权就是这样的权利。

这似乎表明，即使原住民在自决问题上拥有某些特有的补偿权利，也没有理由就此建立一套永久的体系，使原住民和无国家民族的权利有差别。只有在原住民和无国家民族具有不同的“固有”自决权时，对两者作永久性区分才是合理的。然而，安纳亚似乎想否认这一点。

简言之，我怀疑安纳亚的天才论述是否真正理解或揭示了国际法的新准则。我认为自决权之“实体的”和“补偿性的”方面之间的区分并不胜任安纳亚分配给它的工作。一方面，他宣称，如果所有民族享有同样的“实体”的自决权，则远远超出了国际法目前所能接受的程度；另一方面，如果原住民的特殊权利是补偿性的，而非固有的，那么不知道我们为什么还另外需要一个单独的章程，来确定原住民和无国家民族之间永久的区分呢？

这意味着一定有一些其他原因，使得国际社会（缓慢地）趋于赞同有关原住民的新准则。部分原因肯定是想对过去的不公正进行补偿，但是我猜测，另一个更重要的原因是，人们相信，多数民族和原住民

[1] 此事发生时，克里米亚的鞑靼人确实称自己为“原住民”。然而这只不过反映了前苏联的旧术语，根据此术语，缺少宗亲国家（kin-state）的群体是“原住民”，而拥有宗亲国家的是“少数民族”。这显然是一种奇特的定义法，因为据此定义，加泰罗尼亚人、苏格兰人、威尔士人、科西嘉人和巴斯克人都应算作原住民。

族之间的文化差异，要比它同无国家民族之间的文化差异大得多。原
129 住居民不仅具有独特的文化，而且他们形成了完全不同的文化形态，
不同的“文明”，它们均植根于一种前现代的生活方式中，这种生活
方式需要保护，以免受现代化、世俗化、城市化、“西方化”等的
冲击。

换句话说，对原住民实行国际保护的根据，不在于过去所受不公
待遇的程度，而在于文化差异的程度。原则上讲，这些权利的依据是
相当不同的，认识到这一点非常重要。享有共同“文明”的群体之间也
可能发生极可怕的虐待事件：想想爱尔兰天主教徒和新教徒之间的暴力
事件；或者前南斯拉夫的塞尔维亚人和克罗地亚人的冲突。在这两个
例子中，大多数评论家都认为这两个群体在生活方式上几乎没有区别，
但这并不能保证和平共处和互相尊重。^[1]想想佛朗哥企图在西班牙消灭
所有加泰罗尼亚语言痕迹的例子；或者法国企图抹去所有巴斯克语言和
布列塔尼语言的痕迹的例子。

相反，即使没有历史上的不公待遇，也可能存在巨大的文化差异。
在亚洲的某些地区，统治者对“属于同一社群的竞争者”（那些可能对
国家权力发起有力的挑战的群体，他们经常与统治者享有共同的文明）
经常比对原住民更严，原住民或许在文化上极其“异己”，但是他们
对统治权没有造成任何威胁（Kingsbury, 1999）。

我猜测，对大多数人来说，把原住民单独挑选出的根据，不是历史
上不公正待遇，而是他们文化上的“异己”——特别是他们孤立于现
代生活方式之外，并且谴责这种生活方式。

很奇怪，安纳亚对此不着一词。他既不肯定也不否定这个最普遍
的看法，即原住民固守着一种根本不同和“无以比拟的”生活方式。
他只是把这个问题搁置一边，好像它与国际法中的原住民权利无关。

[1] 实际上，伊格纳季耶夫认为群体之间越相像，一个群体迫害其他群体的可能性
就越大（Ignatieff, 1993）。我并不认为这一论断具有普遍真实性，但他的一点上是正
确的，就是减少文化差异本身并不能减小迫害的危险。

但是,我认为这个问题不能回避。我知道安纳亚为什么希望避免任何以文化的根本差异为依据的主张。我曾经提到过,这一推论思路可能会对原住民的自决权的导向施以苛刻的限制。它意味着一旦原住民开始驾车,上大学,在现代企业里工作,以及采纳其他形式的现代生活方式,那么他们就不再拥有自决权。只有保持传统的生活方式,他们才可保留自决的特殊权利。

此外,这一推论思路经常伴随着某种家长式作风。这意味着原住民不仅有独特的生活方式,而且意味着,当置身于其他生活方式中时,他们可能会犯错误:他们对于是否以及如何从其他文化中借鉴,经常不能做出明智的判断。这往往导致文化和政治孤立,而非文化和政治自决。 130

相反,安纳亚反复强调原住民已经积极地参与到更大的社会和政治组织中来,他们需要某种形式的自决,以使他们可以公平地与外部大世界谈判,而非孤立于这个大世界。这暗示着原住民和更大社会间的文化差异会随着时间推移而减小,因为双方会互相学习和适应对方。

考虑到安纳亚对原住民自决权的概念持有一种互动论的而非孤立论的看法,有人或许会期待他直面这一最流行的观点:原住民权利基于巨大的文化差异。但如前所述,他干脆不提这一观点,或许是因为他意识到这样做可能会疏远许多原住民权利的支持者。

除了对巨大的文化差异置之不理之外,安纳亚也回避了有关原住民权利的另一个主要争议——即规范性的人权准则是否可应用于原住民自治,或者说,要求原住民社会遵守个人的公民权和政治权这些“欧洲中心主义”原则,是否是文化扩张的一种形式?

既然安纳亚以普遍自决权为基础为原住民的自决权利做了辩护,那么他就没有理由说,常见的人权原则不能应用于原住民,而可应用于无国家民族和其他实行自决的民族群体。实际上,他强调原住民自决来源于传统的人权标准并与之密切相关(第55页)。因此又可以

说，原住民的政府应当是民主的，实际上，安纳亚也明确地表明了这一点（第 109—110 页）。

而在加拿大和其他一些地方，某些原住民权利的辩护者争辩说，个人公民权和政治权利基于“西方的个人主义”，原住民文化中没有它们的位置。这反映在一些原住民社区的要求上，他们要求原住民的内部政府在美国不实行《人权法案》，在加拿大不实行《权利宪章》。像我在第四章中讨论过的那样，有许多理由可以解释为什么原住民在承认人权标准的基本原则的情况下，可以要求此类豁免权。然而，在许多原住民社区中，对个人的公民权和政治权的作用还存在很大争议，而安纳亚却理所当然使用传统的人权标准，实在让人吃惊。

最令人吃惊的是他对“文化完整”原则的论述。他把“文化完整”定义为自决的 5 个主要因素之一（第 98—104 页）。某些原住民代言人会说，要求原住民政府实行民主违背了原住民文化的“完整”——它可能已有几个世纪不民主统治的传统。同样，性别平等这一准则可能与根深蒂固的传统也有冲突。“文化完整”这一准则，是否赋予了原住民权利，使他们可以忽视或摈置与他们的传统相冲突的人权标准？抑或文化完整这一准则只适应于那些与人权标准相容的文化习俗？

安纳亚并没有直面这一问题，他没有讨论非自由主义或非民主的传统与人权标准相违背的情况，也没有告诉我们在这些情况下，文化完整准则暗示或蕴含着什么。相反，他只关注那些要求“文化完整”的温和的例子——如在法庭上使用原住民语言，或者保护圣地。如果只局限于这些温和的例子，很少有人会不赞同“文化完整”原则。但是至少在通俗辩论中，这一准则应用得更为广泛，被当作维系那些侵犯人民的个人公民和政治权利之传统的基础。人们对于“文化完整”准则的态度，极大地依赖于它是否为维持压制性传统提供依据。

对那些想以根本的文化差异为由来为原住民权利辩护的人来说，这是一个特别的问题。以原住民文化与西方生活方式根本无法相比为由来为原住民自决辩护，而后又坚持“文化完整”只适用于那些与西方的人权标准相一致的文化传统，这样做有些怪异。既然安纳亚并不诉诸根本的文化差异，那么理论上，他就可以更轻而易举地说，原住民政府必须遵守传统的人权标准。但是我认为他需要更加明确地面对这一问题，因为它肯定是原住民自治争议的主要根源之一。

结论

安纳亚为原住民权利的理论基础提供了一个新颖的解释。其中一个新颖之处是，它淡化了原住民和原住民文化的内在的独特性。在安纳亚的叙述中，焦点集中在或然性的侵权历史而非内在的文化差异上。他强调原住民像其他民族群体一样享有自决的实体权利，差别只在他们的补偿权上。

这个解释很有趣，但是我认为它面临着许多反对意见：它与国际法的现状有冲突（国际法还没有一个普遍接受的民族自决原则）；它与许多原住民权利的捍卫者的理解有分歧（他们更强调内在的文化差异）；它似乎赞成：原住民和无国家民族在权利上的区分，只是暂时的，而非永久的。 132

我并不是暗示安纳亚不能令人信服地答复这些反对意见。事实上，我本人觉得他的解释相当引人入胜，我只是认为，他的解释可以更详尽周全一些。令人迷惑的是，安纳亚本人似乎在回避这些反对意见，而不是正视它们。他没有试图表明国际法是否已经接受或者将要接受民族自决的更普遍的原则；他没有挑战以根本文化差异为依据的那些人的观点；他也没有解释为什么补偿权上的差异到了国际法中就

需要或有理由变成永久差异。在这些方面，安纳亚的解释既令人不满意又让人着迷。^[1]

[1] 我再次强调一下，我关注的是这本书的中间部分，即安纳亚的理论主张。而对于结尾部分，这一部分对国际准则执行情况提供了一个清楚全面的概述，我没有发表一点看法。这部分内容超出了我的专长，但对于实施这些国际新准则的前景安纳亚所抱的乐观态度，我还是有所怀疑。例如，安纳亚举了加拿大的卢比肯—克里（Lubicon Cree）印第安人的例子，来说明国际法现在支持印第安人的斗争，因为联合国人权委员会在1990年曾宣布加拿大侵犯了这些原住民的权利（《加拿大卢比肯湖宗族酋长奥姆尼亚克诉加拿大案》，1990）。但正如安纳亚自己指出的那样，联合国的这项裁决并没对这次侵权行为规定任何补偿，而卢比肯的情况实际上也并没有得到多少改善。（如果说卢比肯近年来取得了什么成就的话，那么也不应归功于国际法，而是国际社会对盘剥印第安人土地的木材公司进行抵制的结果。）此外，更重要的是联合国确定由加拿大政府决定如何处理这一问题，也没有对其进行惩罚和制裁的威胁。从这个意义上说，我们可这样理解奥姆尼亚克案，卢比肯—克里人取得了精神上的胜利，而加拿大政府获得了实权。在我看来，这也是安纳亚所举大多数其他例子的真实情况。对于国际法向原住民提供实际帮助的例子，他举的很少。除了他在第五章和第六章中的乐观语气之外，我觉得有效实施原住民自决的国际准则前途渺茫。原住民可能从国际法中取得精神胜利，但是实权仍然掌握在主权国家手中，而这些主权国家可以（实际也是这样做的）忽视国际准则而不受惩罚。安纳亚在这一点上是正确的，“虽然国际法曾经是殖民主义的工具，但它已有所发展并将继续发展下去，以支持原住民的要求，尽管它还有些勉强，还不太完善”（第4页）。但是我想强调的是这种支持实际上是多么“不完善”。

第七章

原住居民权利和环境公正

1. 简介

如果我们想有效解决全球环境污染问题，那么我们就需要在国际关系中建立一个公正分配的理论。^[1] 想要发展这样一个理论，就要同西方政治理论传统决裂，这一传统通常把国际关系看作霍布斯的“自然状态”（state of nature）。在这种状态下，公正准则无法实行，因为没有机制或者制度（比如主权机构）来确保符合道德的行为会得到回报。然而，一些评论者表明，如果不诉诸同样可以用于国内的全球性道德怀疑主义，这一立场就无法维持。^[2]

国际公正的任何可行的构想都必须包括很多不同的因素。比如，有时它不得不调和经济发展要求与环境保护要求之间的矛盾。一方面，第三世界的国家要求发展权，包括资源和技术转让，以便使这些国家工业化，进而使他们的生活水平接近那些第一世界的国家。^[3] 另一方面，如果第三世界的发展继续沿着现在的道路走下去，那么势必引起全球环境的破坏。如果第三世界达到与第一世界相似的生产水平——使用相当的矿物燃料、氟利昂、水、森林等——这个世界就整体而言就会变得无法居住了。^[4] 国际公正理论必须既承认经济发展的合理要求，同时又考虑环境保护的需要。但是把两者合并到一个理论中将会相当复杂。^[5]

在这一章里，我想探讨公正分配理论所必须面对的另一难题——

- 134 即，国家之间的公正并不能保证从属于国家的社区间的公正，比如原住民居民之间的公正。我并不仅仅指第三世界国家中的精英可能以歧视或腐败的方式强制执行发展/环保政策这样一些显而易见的事实。我所关注的是，即使善意地公正分配成本和利益，也仍然可能对原住民产生毁灭性的影响，这种影响或许会引发我们质疑我们现时所理解的公正。

原住民的状况对国内和国际公正的先决条件提出了许多重要问题——如个人、社区和国家三者的要求之间的关系；主权的性质；以及如何适应文化差异。我想考察一下这些问题，看看它们是如何影响社会公正和环境保护的讨论的。

2. 公正分配和原住民

看看下面的例子。^[6] 孟加拉国政府鼓励人口过密的中心地区的城市贫民移居并开发吉大港山区，而这一地区过去一直由各个藏缅部族占据着。^[7] 同样，印尼政府也鼓励某些爪哇公民开发和殖民于新几内亚西部，传统的巴布亚原住民的家园。在这两个例子中，国家支持人们在原住民占据的人口较少的边疆地区殖民，以此解决中心地区的贫穷和无地问题。

在这两个例子中，原住民的人口慢慢地被殖民者超过——成为他们自己家园中的少数群体。这导致了原住民的抵抗运动，他们要求

[1] Goodin, 1999。

[2] 见 Beitz, 1979, 第一部分; Cohen, 1985。公正准则需要一种国际协调机制，这种机制目前还不存在。但是缺少这种机制并不是忽视公正的理由——而是让我们承担这一责任来创立必要的制度 (Shue, 1998)。

[3] 对于发展权引发的问题的概述，见 Dupuy, 1980。

[4] Dobson, 1991, 第 64—70 页。

[5] 这些问题在 Shue, 1992, 1993 中有全面的论述。

[6] 我对于这些例子以及它们引发的问题的叙述，极大地受惠于彼得·彭茨的一篇关于发展政策和原住民的优秀文章。见 Penz, 1992。

[7] 对这一政策更详细的讨论，见 Ahmed, 1993。

有控制自己的传统家园，以及把外来者从那片土地上赶走的权利。巴西政府曾实施过类似的政策——鼓励无地人口到亚马孙河流域殖民，不过在国际压力下现在这个政策部分地撤销了。^[1] 在每个例子中，政府之所以认为这些殖民政策是合理的，理由是：原住民所占据的土地属于整个国家，应当用于为所有人谋福利，既包括原住民也包括非原住民，特别是那些最穷困的人。边疆地区的人口增加，耕地面积的扩大，将会促使更平等地分配资源，确保更多人过上更好的生活。

在一些例子中，边疆地区人口相对稀少的原因是，原住民人口由于故意屠杀和移居者带来疾病而大批灭绝。^[2] 显然，任何可行的公正概念都不会允许移居者大批屠杀当地人口，然后再以那里只剩下很少的原住民这一事实为由来证明移居合理性。人口减少的程度因具体情况而异，那些现在鼓励向原住民家园移民的人对此应负的责任也有大有小。至少在某些案例中，那些来自中心地区的极端贫困者——他们也可能是从其他地区来的移民，不能因此就应当为原住民的种族灭绝负责，或者说是这一行为的受益者。

135

对我们中的那些既坚信资源平等主义又坚信原住民权利的人来说，以公正为由而允许向原住民的土地移民，结果陷入了一个进退维谷的困境。^[3] 资源平等主义坚持任何集团索取资源的数量都应有所限制——限制他们的要求或限制他们从他人那里取得利益。那么原住民所主张的权利与平等主义的社会公正观岂不自相矛盾吗？

有多个理由可以质疑移居政策的合理性。大多数原住民群体的资源并不丰富——相反，他们已经被剥夺了最珍贵的土地，移居政策只不

[1] Hurrell, 1992.

[2] Hemming, 1987. 当欧洲殖民者第一次到达巴西时，据估计在那儿生活着200—500万原住民。现在他们的数量只有20万。

[3] 我用“资源平等主义”一词，指的是这种观点：在资源分配时需要某种形式的平等才能达致公正。我在Kymlicka, 1990a的第二章里为资源平等的一种说法作了描述和辩解。

过是利用他们的软弱性来分享所剩极少的土地罢了。更进一步，迄今为止原住居民群体看起来似乎比城市贫民境况好一些。或许是因为他们自己社会的上层，或者第一世界对他们有过明显的不公正，贫民有很强的理由向他们要求公正。确实，巴西的社会上层倡导移居亚马孙河流域这一政策，正是为了回避改革这个世界上最不公平的土地所有制度之一。^[1] 如果我们履行了对城市贫民公正的义务，那么原住居民可能就不再拥有比中心地区的人更多的人均资源了。实际上结果可能是，资源平等政策需要把中心地区的土地重新分配给原住居民。如果仅因为原住居民和中心地区的穷人之间接触少和相互依赖的程度低，因而前者并非那么依赖于后者的境况，那么，中心地区的社会上层和第一世界国家在觊觎原住居民的资源之前，就应首先履行他们自己的义务，这样看起来才合理。因而，移居到原住居民的土地上会在现实世界中促进资源平等的可能性非常小。

- 136 此外，经验告诉我们，社会上层为移居政策辩护总是基于如下理由：这些政策帮助了中心地区的穷人。这经常是他们为下面的事实所提出的不诚实的理据：他们自己富有了，还要确保自己拥有那些最珍贵的土地或矿产资源。^[2] 更确切地说，这种情况在每个国家都有所不同。根据诺曼·迈尔斯的统计，温饱型农民（他称之为“转型了的耕种者”）造成了整个世界森林毁林面积的一半，另一半是商业伐木、经营农场、采矿或者基础设施建设（公路、水库等）共同作用的结果。因而移居的压力并不仅出于社会上层的计划，至少部分出自穷人的需要，想要减轻压力就必须关注他们的需要。^[3]

但是即使出于好意，这种形式的移居也几乎总是不可持续的。把热带雨林变成农场并不总是行之有效——清除森林开发土地导致了土壤破坏、水土流失和污染。在一两季收获后土壤肥力枯竭，从而导致土地

[1] Engel, 1988, 第 252—253 页。

[2] 有关经济利益在砍伐森林中所起到的广泛作用，见 Swaney 和 Olson, 1992。

[3] Myers, 1992, 第 432、447 页；参看 Wallace, 1996。

废弃和进一步的毁林。^[1]或许惟一可以持续使用的土地就是那些已经被原住居民耕种过的土地，这毫不奇怪，因为原住居民对他们自己的环境可能性和限度都知道的最清楚。

移居计划几乎总是在这三个方面的一个或多个方面存在缺陷——也就是说，它们服务于富人而不是穷人；它们导致环境的毁灭，而非可持续发展；它们打击的目标是那些实际上资源贫乏而非资源富有的原住居民。

的确，这就是现实世界政策辩论需要探讨的全部问题，但我认为这一问题值得探讨有两个原因。第一，第三世界的人把第一世界撤销其移居政策视为伪善。^[2]毕竟，我们的很多财富恰恰是来自于开发并移居于原住居民的传统家园的边疆地区。这在加拿大、美国、澳大利亚、新西兰和其他一些发达国家都是事实。过去这是可持续发展。即使我们现在的农业和矿业是不可持续发展，但事实是移居和开发边疆地区已经在一百多年的时间里提高了数百上千万人的生活水平，从移居中获利的一部分人是城市贫民和无地贫民。的确，这就是我们民族神话的实质——除了名字外一无所有的人可以“到西部去”，开始一种新生活。这也可能有点像一个谜——社会上层也从开发西部中获得了好处——但这是一个很大的谜。

137

此外，我们移居边疆时，好像这样做并不必然是不公正的。当然，现在看，移居的许多方面都是不公正的——使用了太多强迫手段和暴力，破坏了太多条约，给原先的原住居民留下的土地太少。大多数人赞成对这些历史不公正进行某种形式的补偿。但是这种补偿不会采取把所有的土地归还给原有的部落的形式。也就是说，我们表现得好像移居的方式是不公正的，但移居本身并不必然地不公正——期待美国西

[1] 见 de Onis (1992)。de Onis 自己争辩说，如果确立一个土地使用分区的合理体系，包括保留大片的原始热带雨林和印第安人土地，那么可持续形式的移居和发展是可能的。

[2] Hurrell, 1992, 第 406—408 页; McCleary, 1991, 第 692 页。

北部的原住居民与东部膨胀的人口分享他们的土地，至少是他们土地中的一部分，并不必然是错误的。^[1]

因此，第一世界的人在告诫第三世界政府向边疆地区移民不是可行的和公正的发展途径时，应当谨慎。当然大草原不是热带雨林。如前所述，有证据表明很少有什么移居政策是真诚地出于公正而颁布的。但是，我们应该敏感地对待流行于第三世界领导人中间的这一看法：我们在这一领域强制实行了一个双重标准；我们应当小心地解释对这些政策的反对意见，而非不加思索地反对它们。他们将会指责我们虚伪，而且特别是当我们对第三世界中的资源保护所采取的态度只不过是为自己利益服务时，这样指责并没有错。因此我们必须迎头解决公正问题。

探究这一问题的另一个重要原因是其中涉及到重要的哲学问题。虽然资源平等主义者和原住居民权利支持者都反对移居政策，但是它们反对的理由似乎极为不同，或许还有冲突。许多原住居民群体宣称他们对于他们传统的土地拥有天然的权利，或者说这种权利是以道德为基础的，包括拥有其间的矿产资源的权利，不管这些资源有多么大。比如，巴西的印第安人，占人口的0.16%（六百分之一），但对8.5%的土地（十二分之一）拥有所有权。^[2]这似乎与资源平等主义产生了冲突，资源平等主义认为任一集团可以索取资源的数量都有限度——以限制他们要求或限制他们不准许他人获取利益的多少。资源平等主义者或许会支持原住居民的土地要求，但是会对其进行限制并附加条件，而不会认为这是他们固有的权利。

此外，原住居民主张对他们自己的土地拥有天然的权利，这不仅表明了他们对移居政策的态度，而且表明了他们在更大范围内的其他问题上的态度，比如自治权、缔结条约权、渔猎权，以及免除某种形式的赋税。通过对原住居民的权利制定单独的法令来使这些权利得到国际承认

[1] 对这些问题的讨论，见 Waldron, 1992。

[2] da Cunha, 1992, 第 282 页。

和保护的国际运动正在发展壮大。^[1] 原住民以道德为基础要求这些权利的主张普遍被视为与自由平等主义相矛盾，自由平等主义不仅坚持资源平等，而且也坚持政治权和法律地位上的平等。自由平等主义和原住民权利之间关系异常紧张是值得研究的，因为它发生在许多领域里。

特别是这一明显的矛盾提出了这样一个问题：资源平等主义，更一般地说，自由主义的公正，缺少了什么。许多人对这一看法表示不安——即公正可能支持那些侵占原住民土地的移居政策，即使是在原则上的支持。这暗示自由主义的公正不能正确地考虑社区和文化的合理价值和要求。是否存在一个对社区或者文化更敏感的理论来解释或应用公平原则呢？

3. 环境和社会公正

要理顺这些问题可能要写一本书。我想做的只是在一些大家关心的有关自由平等主义的更重要的问题上做出标记，当我们思考全球分配公正的问题时，应该把它们铭记于心。

人们可以对资源平等主义提出各种各样的反对意见。环境保护主义者的一项反对意见是当我们笼统地讨论土地和自然环境时，分配公正的整体框架是不当的。根据一些环境保护主义者的说法，分配公正的语言提倡把自然界看作可供人消费的“资源”。像罗宾·埃克斯利说的那样，用分配公正的术语来限定这个问题，“能够加强而非挑战当前最普遍的看法，即认为环境只是人类的资源（尽管资源应被更有效和更公平地加以利用）”。^[2]

依据这一观点，公正之话语反映和倡导了消费主义，或者说“索取政

[1] Anaya, 1996; Kingsbury, 1995; Daes, 1993。 见第六章。

[2] Eckersley, 1992, 第9页。

治”(politics of getting)。我们需要把目光从资源消耗转到这样的视角来看问题,即把真正的必需从虚假的欲望中分辨出来,这一视角强调对资源的管理而非占有。^[1]

- 139 有两种方式解释这个反对意见。一种方式把公正之语言看作是天生的工具主义和消费主义,因而它在决定环境问题时起不到合法作用;另一种方式认为公正之语言起到了一个虽然正当但有限的作用,需要其他的“生态中心主义”观点补充和限制。第一种方式说公正之语言并不适合描述人类有关环境的要求和利益,第二种方式说,不能只考虑人类的要求。

关于第一种解释,我不认为公正之语言与人类关系是工具主义或消费主义这一观念有什么内在的联系。^[2]但即使我们丢弃公正之语言而换为另一种强调我们与自然以及我们相互之间的联系之语言,那也不会马上解决问题。因为我们面临的问题,恰好是哪一群体的人应当和哪一片土地产生“联系”。无论我们以“对资源所拥有的权利”之语言,还是以“对自然环境应负的责任”之语言来提出这个问题,仍然存在分配土地这一任务。可以指导这一决定的一个看似合理的原则是资源平等主义原则——即关于领土的决定应根据每个人是否都有同等机会分享利益而做出。

现实世界中的许多移居政策反映了贪婪和消费主义。但如果这些政策真是出于平等的动机的话,那么它们的目的就应当是帮助满足穷人的基本需要,而非仅仅增加社会上层的财富。^[3]在这种情况下,我们无法回避公平配置人口和分配土地的问题。

第二种解释说,在裁量人类的要求上,公正之语言是适当的。其他

[1] Eckersley, 1992, 第 18 页; Dobson, 1990, 第 91—92 页。更一般地说,一些人认为在社会公正和生态平衡这两种价值观之间存在着冲突,一方必须向另一方作出一些妥协。他们说,坚持完美的平等或彻底的社会公正就等同于要求“公平地分享毁灭”(Sandy Irvine 和 Alec Ponton, 引自 Dobson, 第 173 页)。

[2] 见 Kymlicka, 1989, 第 122—126 页; 1990a, 第 164—169 页。

[3] 巴西人口的三分之二生活处于温饱水平,了解这一点很重要 (McCleary, 1991, 第 700 页)。

生物和生态系统也有道德立场和道德要求，必须权衡一下它和人类对公平的要求孰轻孰重。我们必须采用一个非人类中心主义的道德理论，不仅承认人类的权利（如，公平地享有资源），而且承认动物或大自然的权利。一旦我们这样做了，我们对自然承担的责任就将排斥任何移居政策，即使人类的公正需要这一政策。

例如，卡茨和奥克斯利争辩说，如果我们仍停留在公正之语言上，那么巴西就应该可以自由地开发亚马孙河流域了。当亚马孙河流域可以极大地改善许多穷困的巴西人的生活状况时，为少数印第安人的利益或者为发达世界的利益而保护亚马孙河流域，是不公正的。正像他们所说：“要求人类中心主义的公正注定无法保护自然环境。”^[1]但是他们继续说，公正在这场辩论中的突出地位反映了这样一个事实：“政策讨论已被限于对人类利益的考虑”，^[2]如果我们转变到一个非人类中心主义世界看待这个问题，那么公正问题就变得次要了。他们认为，谁应控制热带雨林的这场辩论，就好像两个罪犯争论如何公平分配抢劫和谋杀一个无辜路人所得的财物一样。既然这个路人对他的人身和财产拥有所有权，那么两个罪犯中的任何一个都无权拥有这些财物。同样，任何人都无权从一项侵犯热带雨林固有权利的移居政策中获利。就如他们所说：

人类利益的利弊相抵交易和对比的问题，以及公平对待特定人口的问题并没有完全占据我们的讨论……。由于我们对（热带雨林）所承担的责任，这两个相互对立的要求就变得更加重要了。……我们对热带雨林所承担的责任使许多有关人类利益的利弊相抵的交易的问题变得无关紧要了。^[3]

[1] Katz 和 Oechsli, 1993, 第 56 页。他们提到这种可能性，即巴西政府可能为它保护亚马孙河流域而放弃的利益得到第一世界的补偿，但是他们认为这是不可能的，因此正在寻求一个保护亚马孙河流域论据，打的是人类公正的“王牌”。

[2] 同上书，第 56 页。

[3] 同上书，第 57—58 页。

如果我们只关注人类群体之间的公正问题，就有可能陷入一个困境，“一旦我们超出人类的实际利益的限制，环境保护主义者的观点就变得合理了，也就不会出现政策上的两难困境了”。^[1]

我称这为反对移居的“生态中心主义”论据。我不能深入地评价它，因为它提出了环境内在价值问题以及非人类的诉求与人类满足基本需要的诉求孰轻孰重的问题。^[2]我只做两点评论。第一，即使我们认为出于非人类中心主义的理由，第三世界的某些地区应受保护以免受发展之害，这也并不使公正问题“与此无关”。最为基本的事情仍然是确保环境保护的费用公平地分摊，而不是不合比例地落到第三世界穷人身上。

第二，把这一论据当作为原住民的主张辩护，也会把我们引入歧途。首先，我们不能断定，原住民占据的土地对非人类的动物或生态系统的要求而言，总是最宝贵的。原住民的传统家园经常被视为
141 “旷野地区”。^[3]这些旷野地区通常都存在着大量可能受到移居伤害的非人类的生命。但是，我们不能就此推断生态主义理论认定的极其宝贵的土地，与原住民认定属于自己的土地完全一致。我们应知道的很重要的一点是，中心地区更为密集的发展也会造成对动物和生态系统的伤害。因此，生态中心主义理论或许会发现那一选择也违背了非人类生命的诉求。^[4]

更重要的是，反对移居政策的生态中心主义论据也反对原住民自己开发他们的资源的做法。如果保护原住民的土地免受移居影响的根据是因为它是旷野——如果就像戴利和科布所说的那样，人们居住和

[1] Katz 和 Oechsli, 1993, 第 58 页。

[2] 这些问题在唐纳的著作中有所讨论 (Donner, 1996)。

[3] 如埃克斯利所说，种族中心主义日常术语常提到“旷野”，一个原因是因为他们忽略了这样一个事实，原住民经常对这些“旷野”地区实行生态管理（如以森林再生为目的的烧荒 (fire-lighting)）(Eckersley, 1992, 第 40 页)。虽然这些地区不能被看作“原始”旷野，但他们也没有经历像城市化或者农业所导致的巨大变迁。

[4] 实际上，巴西反对国际关注亚马孙河流域的另一个原因是，它忽视了巴西的其他环境问题，特别是巴西城市中心地区环境的极端恶化 (Hurrell, 1992, 第 421 页)。

利用旷野而又与其相容的惟一模式是渔猎和采集^[1]——那么，生态中心主义论据将阻止原住民转向一种更农业化或更城市化的生活方式。它将排斥任何现代化的尝试（除非原住民选择从他们传统的家园中搬到中心地区去）。

带有悖论意味的是，生态中心主义论据将加强巴西政府否定印第安人权利的做法。正如达库尼亚所说，巴西政府试图重新解释印第安人的土地权利，以便使其只适用于“真正的印第安人”——如，那些保持了自己“传统文化”的人。预期的结果是“最终将没有人实际享有印第安人的权利，令人垂涎的土地就有了”。^[2]像达库尼亚所说的那样，这是对种族认同性质的误解，种族认同性质是动态的而非静态的。生态中心主义论据将得到同样的结果——印第安人的诉求只能局限于由那些其文化习俗和种族认同已经固定不变的群体提出。

许多原住民选择不采用更现代的生活方式。他们不想让现代化强加到他们身上。但他们也不想被禁止改进传统的生活方式。他们要求有权自己决定将把外界的哪些方面融合到自己的文化中，事实上许多原住民群体已经朝着一个更城市化和更工业化的生活方式转变。他们要求有权在这一过程中使用自己的传统资源。因此，生态中心主义论据并不是真正和许多原住民的要求一致。^[3]

4. 社区和社会公正

142

对资源平等主义的另一些反对意见集中在它所宣称的“个人主义”，

[1] Daly 和 Cobb, 1989, 第 253 页。

[2] da Cunha, 1992, 第 284 页。

[3] 如达库尼亚所说，许多环境保护主义者讨论巴西的问题时，把原住民看作“自然景观的一部分”。曾经有过原住民的“归化”，这些原住民没有被看作“拥有自己规划的自主的个人”。（同上书，第 286—287 页）加拿大发生过类似的冲突，环境保护主义者与原住民关于詹姆斯湾水资源开发的协议被破坏了，因为原住民不仅开始强调环境保护，而且开始强调自治权，包括根据他们自己的利益来控制发展的权益（见 Feit, 1980）。

和是否需要公正采取一种更加“社群主义的”方式上。但是把社区纳入公正理论是什么意思呢？我们必须把个人视为社区中的成员，这是绿色理论家们的中心原则。他们说政治理论的基本单位应当是“社区中的个人”，而不是自由主义的原子个人，这一观点把社会关系中的个人抽象化了。^[1]

这一观点并不是完全错误的——即认为资源平等主义忽视了人在社区中的位置。这一观点有多种版本，版本不同，社会公正的含义就不同。绿色理论家们谈到“社区中的个人”时，他们头脑中想到的那种社区是国家之下的以地域来定义的社区。这也许是现有领土的更小单位，比如一个省或一个县，或者是新的以环境定义的单位，如一个“生态区”（bioregion）。^[2]在社区这一层面上做出的决定比在大社会这一层面上做出的决定对环境更为负责，因为人们更加关心他们当地的环境，由经济和生态的相互依赖性把他们更加紧密地联系在一起。近来绿色理论化进程的一个重要部分集中在如何把权利分散到这样的社区中，以及如何提高人们对他们社区的认同感。有人建议建立权力更分散的联邦制形式，有人建议使地方更加民主化，还有人建议对一些土地或者全部土地实行公有。我称之为“分权主义”论。^[3]

在赞同这些建议的同时，还有许多事需要说明一下。某种社区和集体行动，只有在一些小群体中才有可能实现。这些群体的成员资格能够给他们一种归属感和参与感。出于这一原因，我们应当保护这些小群体免受来自更大社会的经济和政治压力的损害——如减少资本主义社会人们不断感到的这种压力：为了经济原因从一个地区迁到另一个地区，而这种迁徙削弱了人们对当地社区的认同感。

143 重要的是这一点不能走过头。有许多经济政策、社会政策以及环境

[1] Daly 和 Cobb, 1989, 第 159—175 页; Eckersley, 1992, 第 53—55 页。

[2] 如 Dobson, 1990, 第 117—122 页; 1991, 第 73—83 页; Eckersley, 1992, 第 160—176 页。

[3] 权力分配作为一种给予公民权力和保护环境的策略，对此的讨论见 Kothari, 1996; Camilleri, 1996。

政策只有在联邦水平上才可能有效实施。过分分权可能导致小社区掌权，但却使每个人都感到无力面对全球经济和政治大潮。

无论如何，分权主义论并不必然会帮助我们调和公正和原住民诉求之间的矛盾。它可能会证明，一般地讲，从大的管辖区向小的管辖区或社区移交权力是合理的。它可能也会证明把所处地理位置极为敏感的土地和资源确定为公有财产而非个人财产是合理的。但是它不能解释为什么这些权力和资源在小社区中分配得也并不均匀，就像原住民的诉求暗示的那样。它也不能解释为什么这些地方社区应当在种族标准的基础上划分。

比如，分权主义论可能会证明把权力从联邦移交到巴西的各州或亚马孙的生态区是合理的。但是这对原住民毫无帮助，因为移居者无论在各州还是在整个亚马孙河流域都占据着绝对优势。的确，巴西各州的统治者，包括亚马孙的印第安人，都赞同更大程度的移居和开发，而极力反对联邦政府在当地设立大的原住民保留地的计划。^[1]

这在巴西政府对亚马孙的政策中造成了一个矛盾。联邦政府已经制定政策保护环境和原住民社区。然而，在巴西，越接近计划中的开发地点，大多数当地人就越可能反对这些政策而赞成开发。与此相反，最支持这些政策的经常是巴西以外的国际社会，国际社会往往对巴西政府施加压力使其执行这些政策。这一“民主赤字”（democratic deficit）使得联邦政府切实实施这些政策实际上成为不可能了。分权使得确保对原住民的尊重变得更为困难。^[2]

原住民要求的不是普通的分权，而是以种族为标准重新划分政治区域，以便给他们一个自治的飞地。也就是说，他们想要的是一种特殊的“多民族”联邦制或分权制。^[3] 保护地方社区这一观念本身并不能解释原住民的这一需求。

[1] de Onis, 1992, 第 227 页。

[2] 见 Daudelin, 1993。

[3] 对多民族联邦制的理论和实践的详细论述，见第五章。

144 而且，分权主义论没有告诉我们为什么人均资源在不同社区间，如州、县、或生态区间，应当有所不同。即使我们接受这一意见，即某些资源应以公有财产的形式来分配，那么我们也需要知道原住居民社区比非原住居民的村庄应当拥有更多人均资产的原因。

分权主义论好像忽视了某些群体的重要性，而这些群体是文化来定义的。某些文化群体——包括原住居民文化和许多其他族裔文化群体——要求他们对权力和资源都拥有特殊权利。如果我们对这一要求进行评价，那么重要的是，不仅要把人看作“社区中的个人”而且也应看作“文化中的个人”。

为什么原住居民是否是分属于不同的文化很重要？至少有三个答案，我称其为“文化相对主义”论据，“少数群体的劣势”论据和“民族自决”论据。

(1) 文化相对主义

文化相对主义持有这种观点，每一种文化都有它自己的公正标准和道德标准，它们都必须被认为是正当的，因为没有理由青睐一种文化观而否定其他文化观。因此，我们不应当以某种所谓举世公认的公正理论为基础来干涉另一文化。

在近来社群主义对自由主义的批判中有一个共同的主题。许多社群主义者宣称自由主义者把公正错误地解释为一种非历史的和外部的标准，用以评价每个社会的生活方式。功利主义者、自由平等主义者和自由主义者可能对公正的内容有分歧，但是他们似乎都认为他们采纳的理论提供了每个社会都应当遵守的标准。他们没有把他们的理论可能会与当地信仰相冲突这一点看作其理论的重大缺陷。

迈克尔·沃尔泽争辩说，寻找一个举世公认的公正理论，是误导。脱离社区的观察是不可能的，不能把我们的历史和文化置之度外来看问题。他宣称，确认公正所需条件的惟一方式是，看看每一个社区如何理解社会公益的价值。如果一个社会所作所为与其社会成员的共同理

解一致，就像该社会之典型实践和制度所体现的那样，那么它就是公正的。因而，确定公正的原则更是一种文化解释而非哲学争论。^[1]

当然，沃尔泽的理论是文化相对主义的一种形式，讨论这一古老的哲学辩论超出了本章的范围。但是值得注意有两种普遍的反反对意见，反对社群主义者试图以社区的共识来定义公平。首先，具有悖论意味的是，沃尔泽的理论违背了我们最深刻的共识之一。根据沃尔泽的观点，如果我们的社会反对奴隶制，那么奴隶制就是错误的。但是，这不是大多数人所理解的公正之主张。他们把因果关系的箭头颠倒了——也就是说，我们反对奴隶制是因为它是错误的。这一错误是我们形成共识的原因，而不是其结果。其次，对公正的共识可能并不很多，特别是如果我们不仅倾听那些雄辩者和权力人物的声音，而且也倾听那些弱者和边缘化人物的声音。为了解决这些分歧意见，我们需要根据一个更普遍的公正观念来评价相互对立的理论。因此，如同沃尔泽所暗示的那样，即使我们始于局部性理解，我们也会迫于现存的不同意见以及对自己的批评反思，趋向一个更普遍的，不太囿于局部观念的立场。^[2] 145

然而，即使可以解答这些反对意见，文化相对主义在这一背景下也没什么用处。首先，赞同文化相对主义并不真会导致不干涉原则。文化相对主义认为每一文化在自己的道德规范的基础上行事。因此，如果原住居民把亚马孙河流域看作自己的家园和发源地，那么他们就可正当地保卫自己的土地。但是，如果巴西人把亚马孙河流域视为他们的边疆和他们未来财富的源泉，那么他们也可正当地移居边疆地区；这是他们民族认同和民族神话的一部分，就像移居边疆也是美国人的民族神话的一部分一样。

文化相对主义没有帮助我们确定哪一部分是正确的，因为双方都依据自己的文化对亚马孙的理解而行事。文化相对主义认为两个文化都可

[1] Walzer, 1983.

[2] 我在 Kymlicka, 1989, 第 67—69、231—233 页中有所讨论。又见 Gutmann, 1993.

以自己的道德标准行事，不需要外界来评判。因此，文化相对主义会从普遍的公正理论要求出发而不是从周围文化所坚持的特殊理论要求出发，来保护原住民。

文化相对主义或许能够保护原住民抵御普遍公正之再分配的要求，但它同样也使第一世界免于承担向第三世界（包括向第三世界中贫困的原住民群体）重新分配资源的任何义务。如果一个西方国家认为自己正当地拥有它所有的财富，那么我们就不能因为它拒绝与发展中世界分享而批评它。

更通俗地说，文化相对主义把文化间的关系问题归约为互利问题，而非公正问题。但是，这正是我们在讨论社会公正和全球环境变化时力图回避的一点。

146 (2) 少数群体的劣势

如果我们想尊重文化差异而又不落入文化相对主义的陷阱中，我们就需要找到原住民文化的一些更特殊的特性，来证明他们有理由拥有特殊权利。显然，一种可能的理由是，原住民社会是少数文化，处境不利并易受侵害，需要特别资源。

根据这一论据，就需要特殊权利来确保所有公民都得到真正的平等待遇。在这种观点看来，“包容差异是真正平等的本质”，所以需要特殊权利来包容我们的差异。^[1]许多自由主义的个人主义批评家反对这一论据。他们争辩说，普遍的个人权利体系，通过允许每个人自由结合与他人同心协力追求共同的宗教或种族习俗，已经包容了文化的差异。自由结合使来自不同背景的人可以在不受干扰的情况下，追求他们独特的生活方式。每个人都可在“文化市场”上自由地创立或加入不同的社团，并为其寻找追随者。根据这一观点，给予某一文化习俗或社团以

[1] 正如加拿大最高法院解释《权利与自由宪章》中的平等保障的含义时说的那样。见《安德鲁斯诉不列颠哥伦比亚的法学会案》(1989) C. H. R. R. D/5729(S. C. C.)。

政治承认或支持是不必要的和不公平的。不必要是因为一种有价值的生活方式吸引它的追随者并不困难。不公平是因为它以牺牲他人的选择为代价，来帮助某些人的选择。^[1]

因此，以公平为基础要求特殊权利的论据必须表明，某些群体在文化市场上不公平地处于劣势。而这种政治承认和支持能够改变这种劣势地位。我相信可以表明这一点。自由主义的个人主义者所忽视的是，文化市场可能不公平地对特定群体怀有偏见。少数群体文化经常易于受到来自更大群体的经济、政治和文化上的压力的伤害。他们社区的活力也可能受到多数群体所做出的经济和政治决定的侵害。多数群体可能在投标中和投票时击败少数群体社区，使其得不到对它们的生存至关重要的资源和政策。多数群体文化中的成员却不会面临这一问题。此外，国家有关的语言、教育、公民权和政府招工政策，系统地有利于多数群体的语言和文化，而不利于少数群体的语言和文化。少数群体权利，如土地主张、否决权、语言权利、有保证的代表权和地方自治，能够帮助改变其劣势地位，这是通过减轻多数群体的决定和国家政策对少数群体文化的伤害而实现的。这些权利的确切性质依文化不同而有所不同。原住居民经常最易受到伤害，因为他们人口稀少，他们的文化与欧洲的文化之间有巨大差异，而且他们易染疾病，因而他们经常需要以保留地 and 自决权的形式受到诸多保护。

147

因此，特殊权利补偿不平等状况，这种不平等状况使得少数群体文化中的成员在文化市场中处于一个系统的劣势地位。我将其称为“平等论据”，曾在其他地方为之作了详尽的辩护。^[2]这类似于关于另一特定群体政策的争辩：针对妇女或残疾人的反歧视行动。同少数群体文化的特殊权利一样，反歧视行动方案，以群体成员资格为基础而有差别地分配权利和机会。支持者争辩说，这些都是真正平等所必需的。批评

[1] 见 Knopff, 1979。

[2] Kymlicka, 1995a, 第六章, 1989, 第七—十章。

者回答说，经济市场（如同文化市场）不偏向求职者的群体成员身份，已经尊重了平等。但是，如果经济市场的实际运作对某些群体不利，那么就应在平等的基础上制定针对特定群体的反歧视行动。就像少数群体文化拥有特殊权利一样，要求采取积极措施的平等论据试图表明，普遍个人权利制度想平等地对待所有人，但事实上却对某一特定群体的成员不利。我们可以这样看待许多特定群体的要求——在普遍个人权利的制度之内对某些群体所处不利地位和脆弱性进行补偿。当然，针对妇女或残疾人采取的积极行动在许多方面不同于少数群体文化的权利，因为这是不同类型的补偿。前者想通过扫清阻止完全融入社会的不公平的障碍，帮助弱势群体融入社会。后者想通过保护他们免受同化的外部压力，帮助文化共同体保持他们的特性。这意味着前者（在理论上）是暂时性的，而后者是永久性的，除非发生了人口上的巨大变化。

要求特殊权利和资源的平等论据有一定限度。在某些方面分配给原住民额外资源，并不会必然保护其免受伤害，而只会给他们提供不平等的机会。在这些情况下——这些情况可能在地球上并不存在——原住民有义务把他们财富中的一部分重新分配给其他人。即使是在这些情况下，重新分配的确切形式也很重要。考虑到原住民对于他们的土地的依附关系，激进的重新分配可能对他们文化的保持产生极大的破坏作用。应当给予原住民时间以便他们“循序渐进地经济地利用”他们的资源，从而调整他们的文化以适应公正的要求。^[1]

148 一些原住民权利的支持者反对如下观点：原住民的土地要求应当视为“特殊保护权”，保护少数群体的文化免受多数群体伤害。他们担心这种观点促使人们认为：对待原住民应当像家长对待被监护人一样，或者认为土地权利只应授予那些保持自己“传统”文化的原住民社会。为了避免这些危险，原住民的土地要求应当被视为一般的历史

[1] Penz, 1992, 第 122 页。

所有权，这一权利基于他们此前一直占据此地。^[1]以一种战略的眼光看，或许这是在特殊情况下为原住民权利辩护的最佳方式。然而，如同我下面讨论的那样，以平等主义公正之观点看，要求占据原先的土地理由很不充分。其实，资源平等主义的整体主张是，“谁先到是谁的”这一观点并非合理的公正理论。

(3) 民族自决

原住民不仅仅是少数群体文化，他们还是“被殖民的”少数群体；我的意思是，这些文化社区各不相同，从前实行自治，但是现在它们的家园被不情愿地并入更大的国家中。甚至在这些国家形成以前，原住民就占据和统治着他们的土地。

我认为这一点非常重要。重点不是原住民“是最先来的”，因此他们可以作为这片土地的最初所有者而对其拥有所有权。与此相反，资源平等主义的本质认为“谁先到是谁的”并不是合理的公正理论。有几个理由可以解释为什么“我们最先到”不足以证明原住民的土地要求的合理性。首先，我们不太清楚原住民最初占据这片土地是否使用过暴力或者欺诈，就像公正理论要求的那样，初始占有应该没有暴力和欺诈。有明显的证据表明原住民的不同群体间有冲突，甚至在欧洲移居者来之前就有，今天一个部落所占有的土地可能是通过暴力或欺诈从另一个部落那里获得的。如果对早先原住民部落采用的这种暴力而取得了合法的所有权，那么为什么欧洲的移居者群体不能对现在的原住民采用暴力呢？更重要的是，支撑着所有权的理论也站不住脚了。人们只有在给他人留下“充足而同样好的”资源时，他们才可以坚持要求排他性地利用自然界的部分资源。尽管原住民最初占有他们的土地时，可能符合了上面的条件，但现在不再如此了。因为已经没有无主的土地让中心地区的穷人占为己有，所以任何所有权的主张都

[1] da Cunha, 1992, 第 284—285 页。

必须根据平等的标准进行评判。而且，接受这种所有权理论将像赞同文化相对主义一样，会带来这样一个未曾预料的结果：它使原住民不必理睬重新分配资源的要求，但与此同时，也使富国免于承担向第三世界重新分配资源的义务（包括第三世界的原住民群体）。

- 149 因此，问题不仅在于原住民是他们土地最初的所有者。问题在于对政治共同体的界线的质疑。这突出说明了平等论据的一个推论很成问题。平等论据推论，国家必须以平等方式对待其公民。但是，首要的问题是要决定哪些公民应当被哪些国家管辖。例如，巴西政府应当有权管理亚诺纳米(Yanonami)印第安人呢，还是应当让他们实行自治？孟加拉国应当具有合法权力管理吉大港山区的原住民呢，还是应当让他们依法实行自治呢？毕竟原住民最初实行自治，假设权力天平不是今天这个样子的话，他们可能还保持着他们的独立。只是由于强迫和殖民他们才失去了自治。我以为，他们正确地把这视为对他们固有的自治权的侵犯。（出于这一原因，政府经常把移居政策描述为“殖民”政策，这还是有道理的。）

在国际法中，所有“民族”都有自决的资格——也就是说，有成为独立国家的资格。这一原则把独立给予了被强制并入欧洲各帝国之中的海外殖民地人民。然而，这一原则却没有被应用于国内殖民地人民的身上，如原住民，他们也是被强行并入更大的与之相邻的国家的。

并没有什么原则来解释国内和海外殖民地这种不同的待遇。巴西的原住民群体和非洲的原住民群体一样，都是民族——也就是说，都是从前实行自治、领土集中、文化独特的社会。殖民过程都是强迫性的，在巴西和在非洲程度都一样，结果也同样是毁灭性的。

我不是说原住民应当要求或应被同意成为独立国家。对所有这样的群体来说，这并不是切实可行的或他们想要的选择。但是他们被并入一个更大的国家，只有在他们自愿组成联邦的情况下才是合法的。同意与其他文化组成一个联邦国家，是一个民族行使它的自决权的一种方式。如果我们问在什么条件下两个或多个民族会自愿组成联邦，那

么很清楚，原住民只有在这一联邦承认他们对自己传统家园拥有天然自治权时，才会选择进入这样的联邦。^[1] 如果原住民不要求独立，那么他们就至少要求自治和承认其为独立民族。这些要求是近来有关原住民权利国际宪章提案的核心。

原住民被视为拥有天然的自决权的民族这一事实，并不能免除他们的再分配义务。^[2] 毕竟，我们不想免除第一世界国家的公民向第三世界的再分配义务，仅仅因为它们拥有民族自决权的独立民族。然而，这确实意味着如果原住民社区有义务循序渐进地合理利用资源，那么合理利用资源就不应当采取强制性划拨他们的土地的形式。

实际上，或许可以采用资源税的形式。^[3] 由原住民自己来决定，如何经营他们的资源来偿付这一税款。一些社区会决定卖掉他们土地中的一部分，或者出租，或者开发他们矿产宝藏中的一部分，或者邀请外界为他们开发宝藏。这也是第一世界国家在决定如何履行公正的义务时所面临的选择，这种决定理应由自治的民族做出。

因此，有两种方式来调整公正原则以适应原住民的特殊地位——可能需要额外资源用以改变少数群体文化的劣势地位；像那些拥有天然自治权的殖民地民族一样，原住民应当自己自由地决定如何根据公正原则来经营他们的传统家园。

这两个论据也可以更和缓的方式应用于非原住民的少数民族。这些民族由于所处的少数地位，也可能处于不利地位，他们也可以拥有当被迫并入一个更大联邦时曾失去了的自治权。如果是这样，那么资源平等主义就需要适当调整，以便也为一些非原住民的少数群体文化提供特殊的权利和资源。^[4]

[1] Kymlicka, 1995a, 第六章。

[2] 也不能免除他们尊重自己个体成员的人权的义务。一个社区比其他社区多出的自决权，并不包括也不意味着可以在社区内压迫人民的权利。我在金里卡的著作 (Kymlicka, 1995a) 的第三章和第八章中讨论了自决权的“内部”（群体之内）和“外部”（群体之间）两者之间的关系问题。

[3] Penz, 1992, 第 121 页。

[4] 关于原住民和其他少数民族之间的相似和不同之处的更多论述，见第六章。

5. 结论

151 我只是提及有关社区和文化的一些问题。这些问题需要在分配公正的全球理论中得到关注。还有许多其他的问题,例如,如何衡量少数群体文化所面临的各种不利因素,各种形式的联邦制、分权制和分离如何包容少数群体文化的特殊要求。我们也需要仔细思考如何在一个承认各种文化差异并使其制度化的社会里,维持社会团结和稳定。许多国家反对原住居民是“民族”这一观点是基于这样的理由——这会促进分离主义。^[1]即使少数民族并不寻求分离,公民认为自己属于不同民族这一事实也会影响一个民主社会的职能。许多人担心,被对立的民族认同感区分开的公民,不会愿意互相做出牺牲,而这种牺牲是一个稳定和公正的民主社会所需要的。^[2]

还有一些重要的问题:如何利用原住居民所掌握的生态保护特殊智慧;圣地是否应当免于实行分配公正理论。还有一些问题是关于小于国家的社区如何在关于全球公正的国际辩论中享有充分的代表权。考虑到原住居民对他们的土地拥有特殊的公正要求,显然他们在这种辩论中享有适当的代表权非常关键。迄今为止,这还没有发生。^[3]

这些问题的答案经常难以理解。但有一点很清楚,我们必须发展一个适用于社区的公正理论。无论是社会公正的主流观点,还是最近的环境保护主义理论都没有解决这个领域出现的诸多难题。我们需要这样一个理论,它要求第一世界帮助第三世界国家进行发展,但以一种不

[1] da Cunha, 1992, 第 282 页。

[2] 如见 Cairns, 1993。我试图在金里卡的著作 (Kymlicka 1995a, 第九章, 1998a, 第十三章) 中回答这些有关问题。

[3] 这些群体的代表权以及承认他们的知识和权威,在政治上和认识论上还有一些障碍,关于这些障碍的讨论,见 Kothari, 1996; Jasanoff, 1996; Reuts-Smith, 1996。

会破坏环境也不会破坏原住居民文化的方式。简而言之，我们需要一个理论，将国际间的（和文化间的）再分配、环境保护和尊重文化差异统合为一体。

第八章

移民多元文化主义的理论与实践

美国、澳大利亚、加拿大作为西方主要的移民国家，总为其归化移民的历史而得意。它们已有 150 多年大规模归化移民的经验，并且成功地归化了大批来自世界各地的移民，而未对其统一、稳定和繁荣造成任何严重的威胁。很少有（如果有的话）移民群体参与支持分离主义运动或民族主义政党，或支持革命运动以推翻民选政府。相反，正如他们已融入现存的经济和社会体系一样，他们也已经融入现存的政治体系，并已对其周围更大的社会的经济、政治和文化生活做出了重大贡献。这是一项引人注目的成就。

然而，今天很多人担心，历史上的这种成功归化的模式现在正处在危险中。一种普遍的忧虑是，当今的移民将会留居在“同族聚居区”内，因而导致社会日益“巴尔干化”。有时人们为此责备移民自身，认为他们不如早期的移民那样能够或愿意归化。但是，更经常的是，人们为此责备政府改变了移民政策，而不是归咎于移民自身。近期的各种“多元文化”政策更是被认为阻碍了移民的归化。如此看来，多元文化政策虽然有创造一个更加包容和公正的社会的崇高而真诚的动机，但是，在实践中，它们已经导致鼓励“种族分离”的灾难性后果。

另有一些人认为，多元文化政策的“逻辑”要求接受与自由主义民主价值不一致的文化习俗。如果多元文化主义要包容族裔文化多样

性，那么我们就必须接受女性割礼的习俗，或接受在法律上承认包办婚姻的建议吗？我们必须以法律强制推行传统的伊斯兰家庭法，或者说，允许当丈夫被指控殴打他们的妻子时引用“文化”为自己辩护吗？多元文化主义会不会成为“特洛伊木马”，损害我们最为珍视的自由平等的价值和原则（Schmidt, 1997）呢？

153

我将在本章中评价这些担忧。在过去的30年里，西方民主国家对待移民的方式确已发生了重大变化，这些变化常被认为是一种从“同化”到“多元文化政策”的转向。然而，我将指出（大部分）这类政策在原则上是合理的，在实践中是成功的。不过，为表明这一点，我们需要理解多元文化政策是如何同范围更为广泛的、涉及到族裔文化关系的政府政策相一致的。在关于多元文化政策的辩论中，普遍被忽视的问题恰恰是这个更广泛的背景。我将尽力表明多元文化政策是如何在共同的公共机制这一更大背景中运作并受其限制的（第2—3节）；并表明多元文化政策是如何在基本的自由民主原则这一更大背景中运作并受其限制的（第4节）。我希望表明，这些常常暗含着的限制，既非任意的，也非临时应急性的，而是形成了贯穿始终、能自圆其说的移民归化概念。

这里对“移民”这个术语解释一下。我所说的“移民”指的是按移民政策规定抵达一国的人们，并且按政策他们可以在相对较短的时间内（比如说，3到5年）、只需达到最低要求（比如，学会官方语言，对该国的历史及政治机制有所了解）后，便有权成为公民。在主要的移民国家里，这已成为指导移民的传统政策。在此背景下，多元文化政策不是被看作公民资格的替代物，而是被看作它的补充。我这里不讨论非法移民、外籍劳工和其他无权也不被期望成为公民的移民。迈克尔·沃尔泽把这些群体称作“客籍民”；这个术语指的是古希腊的那些永久居住在雅典、但却被剥夺了公民资格的人（Walzer, 1983）。当多元文化政策用于这类情况（如德国的土耳其人）时，常常带有一种很不同的意义，它有时被用来使“排外”合理化，而不是作为改善归化的一种手段。我将在下面的第4部分再讨论这个问题。

1. 从盎格鲁化到多元文化主义

20 世纪 60 年代以前，这三个主要移民国家都采取了一种“盎格鲁化”（Anglo-Conformity）的移民模式。也就是说，移民被期望融入现存的文化规范，并在一段时间后与本土出生的公民在言谈、衣着、休闲活动、烹饪、家庭规模、认同特征等等方面，已经没什么区别。这种强同化政策被认为是确保移民成为忠于社会并且服务于社会的成员所必需的，并通过种族中心主义对其他文化的贬低而被进一步合理化。确实，有些群体被剥夺了入境的机会，如果他们被认为是不可同化的（比如，加拿大和美国对中国移民的限制；澳大利亚的“白澳” [whites-only] 移民政策）。

然而，从 20 世纪 70 年代开始，在移民群体的压力下，美国、加拿大和澳大利亚三国都放弃了同化主义模式，而采取了更为宽容和多元化的政策，允许并实际上支持移民维持他们的各种族裔传统。这样做不再被看作是非爱国的或“非美国式”的。并且，公共机构接到指令，修改其规章、惯例和信条以包容移民群体的信仰和习俗。

第一个在全国范围内正式采取这样一种“多元文化”政策的国家是加拿大，时间是 1971 年。但是，现在很多其他国家，从澳大利亚和新西兰到瑞典、英国，再到荷兰，都已采取了同样的政策。美国联邦政府虽然还没有一个正式的多元文化政策，但实际上已采取了同样的做法。事实上，人们可以在美国各级政府和包括地方教育委员会、医院、警察部门及军队在内的所有公共机构中看到多元文化政策。正如内森·格莱泽所言，“我们现在都是多元文化政策论者了。”^[1]

[1] Glazer, 1997。在西方所有的有较多移民的民主国家中，法国可能是惟一仍采取同化模式的国家。

因为这是个相对来说新的政策，很多人对移民多元文化政策充满忧虑。批评者担心，它不仅否定了盎格鲁化，而且否定了归化这一观念本身。施莱辛格认为，在美国，多元文化政策正鼓励“把全国分裂成一小片一小片争论不休的飞地、同族聚居区、部落……鼓励并赞扬文化及语言的种族隔离”（Schlesinger, 1992, 第 137—138 页）。同样，尼尔·比松达思认为，在加拿大，多元文化政策正鼓励移民形成“游离于主流文化之外的”、“自我封闭的”同族聚居区。这种“不可否认的同族聚居区化不是多元文化政策的一种极端情况，而是其理想：一种整体搬迁来的生活方式，一个保留地和保护区上的富有异国情调的边缘村落”。他同意施莱辛格的观点，认为多元文化政策依赖于“对种族的狂热崇拜”，而这种崇拜“夸大了人种之间及民族之间的差别，加剧了他们之间的相互憎恨与对抗，并进一步加深了他们之间已经宽得吓人的裂痕。而结局是自怜和自我同族聚居化”。^[1]

如此看来，移民要求多元文化政策，反映了他们对历史上的归化倾向的否定，反映了他们要求一种更近似于少数民族权利及权力的东西，据此，每一个移民群体都可以谋求建立并保持其自身独特的社会性文化。

我认为这些观点是极端错误的，部分原因是因为它们孤立地看待多元文化政策，就好像它是惟一的影响移民归化的政府政策。这样的描述是极具误导性的。多元文化主义不是惟一的——或者说甚至不是主要的——影响移民族裔群体在西方民主国家中地位的政策。它只是更大的一系列政策中一个普通的组成部分。公共政策的许多方面对这些群体有影响，包括有关入籍、教育、职业培训和职业准入、人权及反歧视法、公务人员聘用、健康和安全的甚至国防等诸方面的政策。是这些不属于多元文化政策的政策成为归化的主要动力。它们鼓励、迫使

[1] 本段的实例部分分别引自 Bissoondath, 1994, 第 111、110、98 页及 111 页。引文引自 Schlesinger, 1992, 第 138 页。关于类似的观点，参见 Gwyn, 1995。

甚至合法地强迫移民采取步骤融入社会。

例如，为获得国籍，移民除了按照法律要求对该国的历史及体制有基本的了解外，还须掌握国语（除非他们已上了年纪）。同样，法律规定，移民的子女必须学习官方语言及共同的基本课程。而且，移民必须掌握官方语言才能够参与政府资助的职业培训计划。为了获得职业资格，或使他们在国外受到的训练得到承认，他们也必须掌握官方语言。在美国和加拿大，如果只能讲葡萄牙语，再高明的药剂师也不会获得就业执照。掌握官方语言还理所当然地是从事行政管理工作，也就是获得政府合同工作的前提条件。

在西方民主国家，这些关于国籍、教育和就业的政策一直是政府支持的移民归化政策的主要支柱，并且到今天还是这样。它们是我在第一章中叙述的“民族国家构建”政策中的一部分。而且，如果我们看一看在这些政策上的花费，就会发现它大大超过了西方民主国家在多元文化政策上的花费。

政府用很多方式积极鼓励并迫使移民融入以国语运作的共同的教育、经济和政治体制。当族裔文化少数群体遇到这种“民族国家构建”政策时，其选择范围是很有限的。对多元文化主义的要求反映了对“民族国家构建”的一个特殊反应，理解这个反应的性质及影响的最好办法是把它同其他可能的反应加以比较。

156 2. 移民多元文化主义与少数群体民族主义之比较

从历史的发展来看，民族国家构建政策针对的不仅是移民，还包括少数民族。少数民族也遇到了融入主流公共机制的压力。虽然都遇到了同样的压力，历史上移民和少数民族的反应方式却是不一样的。少数民族拒绝融入，奋起保持或重建他们的社会性文化，而移民却顺应了对他们融入主流社会性文化的期盼。

有没有什么理由认为对“多元文化政策”的要求正在改变这种模式呢？为了回答这个问题，我们需要考虑，对于一个族裔文化少数群体来说，在周围这一更大国家里巩固其社会性文化需要什么。因此，我想在这一部分探讨一下少数民族是如何抵制“民族国家构建”的政策。之所以有人认为多元文化政策能够使移民群体形成并维持他们的社会性文化，是因为他们没有认识到形成并维持其社会性文化实际上会涉及到什么。事实是，在现代国家里维持一个独立的社会性文化是一项需要有雄心大志的、艰苦的事业。

考虑一下魁北克人为在加拿大维持他们自己的社会性文化所不得不做的那些事情，我们就会对进行这项事业涉及到什么有所了解。显而易见，他们第一个要求是子女能够上法语学校。这是社会性文化再生产中的关键一步，因为它保证了把语言及与之相联的传统和习俗传给下一代。但是，这本身并无助于产生或维持使用法语的公共机构。它确保了子女学习该语言，却不能保证他们能有机会在社会生活中使用它。除非语言在包括政治、经济、学术等机构在内的社会生活中被使用，否则很难在现代工业化社会中存活下去。因为工作中对语言掌握程度有很高的要求，并且要使用语言才能与政府机构进行广泛接触，所以，任何非“公共语言”都会被边缘化，以致于它只能在一小部分精英中或与世隔绝的边远区域内存在，或者只是以一种礼仪的形式存在，而不是作为一个支撑一个生机勃勃的社会性文化的、发展着的活语言。

因此，为了获得同包括诸如法院、立法机关、福利机构、卫生机构等等在内的政府机构打交道时，使用他们的语言的各种实质性权利，魁北克人也进行了斗争。但是，这仍不够，因为人们同国家打的交道不是非常多，只能是偶发的事件。社会性文化再生产的关键在于能够在日常生活中使用自己的语言。

因此，魁北克人谋求在政府工作人员中使用自己的语言。认识到 157
政府是个很大的雇佣者这一点是很重要的。在现代国家中，政府支出经常占到经济的 50%。因而，为了生存，少数群体必须在政府职位和

政府合同中享有公平的份额。例如，考虑一下军队。在很多国家，军队是主要的雇主，而且服兵役还经常是义务性的。如果所有的军事单位都使用主流语言，那么兵役将成为融合少数群体的重要手段。例如，以色列就是这样。在以色列，兵役已成为一种把移民融入到一个使用希伯来语的社会的极其重要的制度。在法国，它同样是一体化的重要制度。一项可靠的研究已表明，法语的传播——法语在法国大革命时主要在巴黎使用——主要是应征士兵必须学法语的结果。军队在“把农民变成法国人”方面起了关键性的作用（Weber, 1976）。

甘愿接受边缘化的少数群体可以通过简单地谋求免除兵役来避免归化。阿米希教徒和哈特派信徒就是这样。但是，如果一个少数群体要维持一个现代的民族社会，他们反而会要求一些军事单位使用他们的语言。所以，魁北克人为获得在军事训练和一些军事单位中使用法语的权利进行了斗争。

其他的政府职位，从食品检查员到税务会计，情况也是如此的。在所有这些情况下，部分公务活动必须使用少数群体的语言。假设国家是惟一的最大雇主，而且少数群体必须能够在该国用他们自己的语言工作，那么人们仅能用一种语言同国家打交道是不够的。但是，国家并不是惟一的大雇主，所以人们还进行了相当的努力，来确保法语作为工作语言，甚至在私有公司也一样。这也是魁北克语言法律的一个重要而且在很大程度上获得成功的特征。为了培养将受雇于公共机构和私有工作场所工作的医生、科学家和熟练工人，少数群体必须创造它自己的高等教育系统——不仅要在小学及中学层次上，还要在大学及专业学校的层次上，这就是为什么他们坚持要组建几所法语大学和学院。

保持本民族的文化的要求还不止于此。例如，有关移民和入籍的决策也会影响社会性文化的活力。如果数量上加以控制又受到鼓励（或被要求）学习移入国的民族语言和历史，移民可以加强这一民族文化。但是如果让加拿大的移民都融入主流的英语文化，那么魁北克人在全国总人口中占的比例会越来越小，以致于在全国和魁北克的政治生

活中越来越难以作为。因此，一个谋求保持其独特的社会性文化的少数群体必须对移民政策有一定的影响。并且，对移民的影响力已成为现代魁北克民族主义的关键特征之一。他们寻求并且已经获得了这样的权利，来制定自己的、有利于说法语的人的移民标准，制定他们自己的目标指标（基于他们对自己的社会吸收能力的预测），并且实际上已经向国外派遣了自己的移民官员。^[1]

因此，魁北克的历史经历表明，只有当一个少数群体在语言、教育、政府就业和移民方面有实实在在的权力的时候，它才有可能保持其社会性文化。如果少数群体在上述任何一个方面处于劣势，它们维持其社会性文化的希望就会遇到严重的危险。但是，只有当在共同的决策中有一定的发言权时，它们才能行使这些权力。也就是说，必须有某种能确实实为其所控制的政治实体或单位。这反映在了魁北克人对联邦制的信奉上——这种体制（指联邦制）把权力分散到联邦下级成员单位，其界限的划分可以保证魁北克人在这些单位内的任一单位中占多数。并且，为确保他们的自治权不会被剥夺，魁北克人要求他们省的疆域和所拥有的权力必须在宪法上予以保证，以确保主流群体不能单方面减少他们的自治权力。^[2]

这只是简要描述了魁北克人认为在加拿大应对讲英语的多数人，为了保持他们自己的社会性文化所必需的措施。人们还可以列举出包括从双语产品标签到双语货币在内的很多其他因素。但是，大部分评论家一致认为，魁北克的生存取决于下面这些非常基本的条件：从儿童时代直到高等教育体系中的法语教育；不仅在同政府打交道时、而且在日常生活（包括在公共服务机构和私有机构中）中都有权使用自己的语言；不仅有权让法语移民不学英语也可获得国籍，而且有选择移民、归化移民和授予移民国籍的权利；不仅有权获得公平份额的联邦级政治权

[1] 关于少数民族处理移民事务的更多的论述，见第十五章。

[2] 关于联邦制在迁就少数民族方面的作用，参见第五章。

力，而且有权自治。这种自治的体现是，联邦下级成员单位有权就教育、就业和移民问题做出决策。

在波多黎各、佛兰德和加泰罗尼亚，为了维持一个独特的社会性文化而需要的条件与上面类似。例如，波多黎各不仅要求有最高可至大学层次的西班牙语学校，而且要求西班牙语是政府工作语言，以及移民
159 应以西班牙语而不是英语作为归化入籍的语言。（在美国，波多黎各是惟一的移民不须会英语也可获得国籍的地方）。

对在文化再生产方面所做出的努力是何等的艰辛，很有必要作一番思考。在现代世界上，保持一个社会性文化不是每年举办些民族节日或给孩子用母语开些课的问题。这是创建和保持一套使少数群体通过使用自己的语言而加入到现代世界中来的公共体制的问题。

换言之，对少数群体来说，仅仅抵制多数群体普及共同语言方面的努力是不够的。少数群体也必须以自己的模式参与得到国家支持的“民族国家构建”，并与其他模式竞争。魁北克和波多黎各的民族主义者认识到，为了保持他们的民族文化，他们也必须谋求在他们的社会里普及共同的文化和共同的语言来增进机会平等和政治团结。并且，他们也必须使用和主流民族在其民族国家构建计划中所使用的手段相同的手段——即标准化的公共教育、官方语言（包括对入籍和政府部门就职等方面的语言要求）。历史事实表明，只有少数民族，而不是移民群体，有这样的能力和动机，来从事如此雄心勃勃的民族国家构建计划。正如我在下一节中将要讨论的那样，没有根据认为这种情况正在发生变化。

3. 移民多元文化主义是分离主义的吗？

我希望，移民多元文化主义与少数民族追求的那种民族国家构建几乎没有什么共同之处，这一点是显而易见的。看一下一般与移民多元

文化主义相关的各类政策中的任何一个，不管它是学校里的课程改革（例如，修订公立学校里的历史和文学课程，给族裔文化少数群体的历史和文化贡献以更大的承认；对移民子女在小学层次上的双语教育项目），还是机构适应（例如，修改工作时间或服饰规则以包容移民群体的宗教节日和习俗；实行工作场所反骚扰法规以禁止种族歧视性言论；制定指导规则，对媒体中种族形象脸谱化的问题做出规定），或公众教育项目（例如，反种族主义之教育运动；对警察、社会工作者和卫生专业人士进行的文化多样性培训），或文化发展项目（例如，资助民族节日和民族研究项目；为成年移民提供使用母语扫盲课程），或反歧视行动（例如，对有区别性体貌的少数群体给予教育、培训或就业上的优惠）。

这些政策中的每一个都有其独特的问题，所以，笼统地谈论“多元文化政策的影响”容易产生误导：就好像所有这些政策都出于同样的动机，有着同样结果。然而，指出这一点后，一件很重要的事情就是要认识到：这些政策中没有任何一个（无论是单独地还是一起）涉及到类似于“民族国家构建”计划的东西。例如，没有一项政策涉及创建使用西班牙语的军事单位或使用越南语的大学。也没有任何政策涉及建立新的、使乌克兰人或索马里人能在政府部门就业或移民问题上行使自治权的政治机构。也没有移民群体要求过任何这类措施。 160

有人也许认为，现存的多元文化政策只是保持独立的社会性文化、避免被同化的原始民族主义计划的最初步骤。正如我下面将要指出的，我认为，这样来解释这些要求是难以让人信服的。相反，实际上这些要求中的大部分都促进了移民融入社会。不过，为了说明这一点，让我们假定美国或加拿大境内的一个移民群体（例如，华人）真的想形成并保持他们自己的社会性文化。很值得强调的是，这个群体还需要再做多少事情才能具有制度上的能力和政治权力去这样做。

从理论上说，如果华人集中居住并获得了自治权利，他们当然能形

成一个少数群体。要知道，英帝国时期的英国殖民者，波多黎各的西班牙殖民者和魁北克的法国殖民者就是这样做的。这些殖民者不把自己看作“移民”，因为他们并不期望融入另一个文化，而是致力于在一个新的地域内再建造一个他们原先的社会。同个体的移民不同，这是殖民的一个本质特征：它致力于创建一个制度完整的社会，而不是融入一个现存的社会。

不过，考虑一下这将需要做什么。正如我们看到的，再建造一个社会性文化不仅需要在公立学校里教孩子们汉语，还需要有使用汉语的大学；不仅需要有汉语的选票和福利申请表格，还要求汉语成为政府部门的工作语言（包括使用汉语的军事单位和医院）；不仅要求华人在国会中有足够的代表名额，还要求有华人占优势的政治实体；不仅要求华人不需学英语便可获得国籍，还要求华人社会能够长期存在，办法是以能否融入讲汉语的社会为依据，来选择未来移民和决定是否授予他们国籍。

现在的多元文化政策还没有为华人或其他移民团体产生任何为创造
161 和保持他们独立的社会性文化所需要的公共机构。事实就是如此。还没有产生任何允许移民群体用其母语加入现代生活的学术、政治和经济的机构。如果美籍华人想获得现代社会带来的机遇，他们只有利用英语社会性文化的经济、学术和政治机构才能实现这种愿望。

这不应令人感到奇怪，因为多元文化政策还没取代支持社会一体化的任何更大范围内政府政策和组织结构。例如，现在的情况仍然是：移民必须学会说英语才能获得国籍，才能高中毕业，才能到政府部门任职，才能获得职业准入。正如我已探讨过的，在自由民主国家，这些是政府支持的一体化进程的基本支柱；多元文化政策没有侵蚀这些基本支柱中的任何一个。况且，多元文化政策本来也不是为了侵蚀它们的。

这就使有些族裔群体的领袖可能希望，多元文化政策会提供一个导致更加全面的自治政策的起点。如果是这样的话，那么这种希望是徒

然的，它大大低估了创建和维持一个独立的社会性文化所需要的那种支持。不过，我相信，简单地接受显而易见的东西将更有意义：那种担心多元文化政策会被用来使移民保持他们自己的社会性文化的顾虑，是没有合理的根据的。这种担心只会转移人们的注意力，而无任何事实根据。在任何一个西方主要移民国家中，都没有证据能表明移民正在谋求形成少数民族或采纳一种民族主义的政治纲领。

一旦我们不再受这种担心的干扰，我们就能够更加客观地研究多元文化政策的实际目的和含义。正如我在第一章中指出的，当少数群体不想进行以自治为目标的民族主义运动或认识到这种运动是行不通的时候，它们面临着两种选择。一种是接受永远的边缘化，也就是说，成为社会的孤立的飞地，这个飞地既不加入周围更广阔的社会，又缺少形成它们自己的社会性文化所必需的公共机构。另一种选择是在谋求更好或更公平的融入条件的同时加入到现存的社会性文化中来。

我相信，移民多元文化主义的关键问题在于我们如何看待这些移民的态度：是接受边缘化，还是谋求更好的融入条件。有些群体接受永远边缘化，如阿米希教徒。但是，这些群体是特殊的：他们回避他们认为是邪恶和腐败的现代社会。他们不想成为警官、医生、工程师和立法者。因而，他们对管理自己的政治实体或大学没有兴趣，这些群体是个例外，不过恰恰证明了加入现代社会必须融入社会性文化这条规则。

162

多元文化政策鼓励当今的移民像阿米希教派那样被边缘化吗？或者它们是否谋求改善一体化条件，鼓励移民在保持对其种族及宗教的认同特征的荣誉感的同时，融入主流社会性文化，以使更大的社会性文化变得更丰富、更多元化呢？这些政策是否会改善杰夫·斯平纳所说的“不完全公民身份”（partial citizenship）（Spinner, 1994, 第98页），即孤立主义和脱离主流社会和政治生活的消极状态呢？或者它们是否可提高移民参与公民社会的积极性，并有效地促进一体化进程呢？

4. 作为一体化公平条件的多元文化政策

我相信，移民要求并为西方民主国家所采纳的大量的多元文化政策涉及到了改善一体化的条件，以使它们更加公平。其基本前提是这样的：如果西方民主国家施加压力使移民融入以国语运作的公共制度中去，那么我们需要确保融入的条件是合理的。我认为，这包含着两个基本组成部分：（a）我们需要认识到一体化是不可能在一夜之间完成的，相反，它是个艰难的、长期的、需要经历几代人的过程。所以，出于对过渡的考虑，移民经常需要得到特殊通融。例如，移民应能以母语得到某些服务，而且，应该向移民社会内的那些在帮助移民安顿和融合的群体和组织提供帮助；（b）我们需要确保，移民在压力下融入的共同机制要像它们历史上对待主流群体的认同特征一样，给族裔文化少数群体的认同特征以同等程度的尊重和通融。否则，坚持移民应融入以主流语言运作的机制，就等于偏袒原居民或殖民者的后裔的利益和生活方式。

因此，公平性要求对我们的公共机制进行不断的、系统的研究，以弄清它们的规则、组织和信条是否对移民不利。如有必要，这些机制需要改革以消除或减少这些障碍。我们需要这种措施以确保我们为移民提供的融入条件是公平的。多元文化政策的思想恰恰可以被看作是

163 通过谈判达成这样的条件的努力。并且，在我看来，加拿大、澳大利亚和美国，不仅在联邦一级上、而且在州和市一级上、并且事实上在地方教育委员会和私人公司里所做的大多数列为多元文化政策名下的事，都可看作是为了促成更为公平的融入条件。

考虑一下下列 12 项经常在“多元文化政策”标题下提出的改革：

1. 采纳旨在增加移民群体（或者妇女和残疾人）在主要的教育和经

济机构中份额的反歧视行动计划。

2. 在立法机构或政府顾问团中为移民群体（或妇女和残疾人）保留一定数量的席位。
3. 修改公立学校中的历史和文学课程，以使移民群体的历史和文化贡献得到更大程度的承认。
4. 改变工作时间以适应移民群体的宗教节日。例如，有些学校在主要的犹太人或穆斯林节日安排职业培训日（Professional Development days）。并且，犹太人和穆斯林的商务不受星期天休息的法规的影响。
5. 修改服饰法规以适应移民群体的宗教信仰。例如，修改军队服饰法规以使东正教犹太人可戴他们的无檐便帽，或使锡克教徒免受强制性的摩托车头盔法规或建筑工地保护帽法规的约束。
6. 实行反种族歧视教育计划。
7. 实行工作场所或学校反骚扰法规，旨在防止同事/学生发表种族歧视的（或性别歧视的/同性恋歧视）言论。
8. 警察和卫生专业人士接受文化多样性的强制培训，以使它们能弄清移民家庭内的个体需要和冲突。
9. 对媒体中种族形象脸谱化实行政府管制准则。
10. 为种族文化节日和种族研究项目提供政府财政支持。
11. 以其母语向成年移民提供某些服务，而不是要求他们学会英语作为获取公共服务的前提条件。
12. 向移民子女提供双语教育项目，使他们的早期教育部分地用母语进行，作为向使用英语的中等和高等教育过渡。

以上清单并不是全面的改革措施，但是，我想，它相当准确地反映了公众在移民多元文化主义的争论中所提出的、已为西方国家所接受或至少认真提出了建议的那些问题。我也选择了这些政策，是因为它们

似乎尤其与评价“巴尔干化”与“一体化”这个问题相关。^[1]

我将首先讨论前 10 种政策，因为它们是在公共机构内适应多元性的实例；然后再讨论最后 2 种更为复杂的政策，因为它们涉及到一定程度分立的机构。

限于篇幅，我不能详细讨论所有这些政策，只能对其作简要探讨。反歧视行动政策和保证群体在政治决策过程中有代表参与，都是以一体化为目的的。它们的目的是通过保证移民在各种学术、经济或政治机构中拥有一定份额的职位，以此来增加融入主流机构的移民数量。它们使不同群体的成员走到一起，在共同的任务和共同的决策方面进行合作，然后要求他们遵守这些共同的决策。因此，它们同那些旨在提高种族分离主义的政策恰恰相反。（至于它们是否是改善一体化的合理手段，这是个复杂的问题，我将在第九章中对此进行讨论，因为这个问题总是不可避免地同加拿大和美国的种族关系问题联系在一起。）

那么，反歧视行动和群体代表权是要帮助移民进入主流社会体制中来。接下来的 7 个多元文化政策是为了确保一旦移民群体进入这些体制以内，他们会感到更加适应。我们会发现情况就是如此——只要看看诸如下面的这些要求：修改公立学校的课程以使移民群体的历史贡献得到更大程度的承认；公共机构应该承认移民群体的宗教节日（例如，除了基督教的节日之外，还要承认伊斯兰教和犹太教的节日）；有关学校、工作场所和警察的服饰法规应予以修改以便使锡克教男教徒可以戴穆斯林头巾，犹太教男教徒可以戴无檐便帽，穆斯林妇女可以戴头披盖；学校和工作场所应通过禁止憎恨言论（hate speech）；为所有种族和宗教的人提供宾至如归的环境；媒体应该避免脸谱化种族形象，并在它们的节目中看到代表社会多元性的东西；警察、社会工作者和卫生工

[1] 其他提议提出了关于多元文化主义与个体权利的关系的问题，例如，关于女性割礼的习俗，或关于包办婚姻。虽然这些习俗有时在“多元文化”的名义下被辩论，但是还没有西方政府接受它们。它们所以被拒绝接受，不是因为它们会在移民群体对主流经济、学术和政治机制的参与方面直接影响文化一体化，而是因为它们涉及到剥夺个体的自由和平等的权利。我将在下面第 5 节继续讨论这个问题。

作者应熟悉他们负责范围内的人们的独特的文化需求和习俗。

这些政策都不鼓励移民群体把他们自己看作是有自己的公共机构的、独立的和自治的民族。相反，它们的目的是为了**使移民群体的成员能够更容易地参与到现存社会的主流机制中去**。移民群体正在要求在主流社会中越来越多地获得承认并展现自己的形象。总之，这些多元文化政策涉及到对一体化条件的修订，而不是对一体化本身的否定。它们否定的是盎格鲁化，而不是一体化。

这些政策的批评者一般都把目光全部集中在这一事实上：这些政策涉及到对移民的种族认同的公开肯定和承认，而这一进程被认为在本质上是分离主义的。但是，他们忽略了这种肯定和承认发生在共同机制内部的这一事实。无论从什么意义上讲，这些政策都不鼓励像阿米希教徒那样脱离主流社会机制，或像魁北克人那样从事民族主义斗争，以创建并保持独立的公共机制。相反，这些政策是与种族边缘化和少数群体民族主义相对立的，因为它们鼓励融入主流机制。它们鼓励更多的移民加入到现存的学术、经济和政治机制中去，并改革这些机制以使移民在里面更受欢迎。

当然，这些政策可能会在非移民群体中产生反作用。例如，锡克教男教徒要求不戴国家警察部队的礼帽这一事实，被很多加拿大人看作是对加拿大“国家象征”之一的不尊重。不过，在移民看来，进行这样的通融为的是一体化。锡克教男教徒想参加国家警察部队这一事实就充分表明了他们渴望加入更为广泛的社会并为之做出贡献，他们要求的那种豁免权应被看作是促进而不是阻碍他们融入主流社会。

实际上，恰恰是因为未能采取这种政策才导致了严重的边缘化危险。例如，如果在学校节日和服饰法规中对其宗教信仰不予以通融，移民群体可能感到要被迫离开公立学校体系并创建其独自的学校。现实地看，这些政策只能有助于消除导致边缘化的潜在根源。

当涉及某种形式的体制性隔离的时候，情况就会变得更加复杂。例如，考虑一下对成年移民的母语教育问题，诸如最近那些教授文盲移

民读写其母语的项目。传统上认为，成年移民必须首先学习英语作为其获得任何进一步的教育或政府服务的前提条件，而这些实验项目反映了对这一设想的明显背离。

为特殊族裔群体的人单独开设课程的想法，就像认为移民应该被鼓励发展他们的母语的想法一样，令有些人很是担忧。这些政策是否是放弃一体化而走向边缘化或民族主义的最初步骤呢？我希望，现在应该很明显了，这些政策不受任何“民族国家构建”目的的影响。有人认为，想用母语学习基本文化知识的移民会进而要求大学或军事单位使用其母语，这种想法是绝对没有合理的依据的。但是，这些政策是否正在边缘化呢？我相信，这取决于它们的长期影响。批评者认为母语计划会阻止移民学英语或打击他们学英语的信心。这种担忧必须认真对待，因为很清楚，移民的英语流利程度对他们中大部分人的经济前途是关键性的，而且事实上对他们参与社会政治生活的更一般性的能力也是关键性的。

但是，用移民的母语教授文化知识会不会事实上减少他们学英语成功的可能性呢？这种设想几乎没有什么证据支持。相反，有证据表明，很多人除非已用母语扫盲，否则他们用英语扫盲就会有巨大的困难（Burnaby, 1992）。在现在的制度下，他们被更大的社会实实在在地永久边缘化了。因此，用移民的母语开设扫盲课程也许是英语扫盲的第一步。

在其他情况下，当人们刚刚到达一个新的国家时，也许还没作好学习一门新语言的心理准备。当移民是躲避暴力和家庭灾难的避难者时，情况更是如此。与此相同的情况还有这样一些移民：为在一个陌生的新国家中生存下去而奋斗，他们已经满身疮痍，需要处理，还要在得不到他们已经习以为常的社会帮助的情况下，为自己和家庭建立起一个属于自己的家。

对于那些可能会用很多年才学会英语的移民来说，如果在他们到达的早些年里有办法用母语获得各种服务或上各种课程，融入主流社会的

目标还是最适用于他们的。例如，他们可以通过母语课程对他们的新国家有更好的了解，比如在法律体系的性质和职业市场方面。或者他们可以通过用母语上课来提高他们的一些工作技能。

问题不在于是否应该鼓励移民学英语。如我在前面指出的，忽略用英语获取知识可能会导致严重的边缘化。并且，如果父母都不能用英语与其子女交流的话，这一弱势会传给下一代。这个问题更实际一些——哪种政策实际上最能让各类移民学英语？流行观念期望移民一到达就应努力学英语，但是这对某些移民群体是不适用的。它等于宣判了任何到达后不能马上学英语的移民将永远被边缘化 (Donaldson, 1995)。

如果人们被鼓励尽可能快地加入彻底一体化的体制中来，他们就会融合得最好。这样说起来也许好像是符合逻辑的。但是，移民怎么才能把英语学得最好不是个逻辑问题。这是个复杂的、以经验为根据的教育学和社会语言学的问题。对于与此相关的移民子女的双语教育问题而言，情况也是如此。脱离事实去解决这些问题是毫无帮助的，并且可能会产生反作用。

总之，这些针对移民群体的多元文化政策中没有一个是必定会导致少数群体民族主义或边缘化的。我相信，前 10 种政策显然是主张归化的；后 2 种政策虽然涉及到短暂的机构分立，它们仍可被看作是促进长远的机构一体化的。如果我们研究一下真正边缘化的情况——例如给予族裔宗教派别 (ethnoreligious sects) 以教育和军事豁免权，为的是使他们能够生活于主流社会之外——就会发现它们在时间上早于多元文化主义政策。从道理上讲，很多错误地针对当前的多元文化主义政策的批评更应针对 20 世纪初期处理阿米希教徒和哈特派信徒问题时采取的那些政策。很多美国人和加拿大人接受历史上对白人基督教派别的通融——这些通融是真正主张脱离主义和边缘化的——却坚决反对包容当前非白人、非基督教移民群体，即使这些通融措施是主张一体化的。实际上，人们可以认为这里面有一种种族歧视的成分。

移民接受这种机构一体化的事实并不一定意味着，他们已经在更纯粹的心理意义上“一体化”了。也就是说，在美国，有些移民虽然承认有加入以英语运作的机制的需要，但他们可能几乎没有“美国人”这种自我感觉。他们可能对了解这个国家的其他方面几乎没有什么兴趣，并且希望尽可能地把注意力集中于故土之荣光，而不在乎新世界之机遇。

我认为，那种认为多元文化主义正在导致一个类似于种族隔离的体制性隔离 (institutional separatism) 的想法是完全错误的。不过，它是否正导致一种精神分离，鼓励移民沉溺怀念过去的故土生活而不在乎新国家中的机遇呢？这种担忧似乎更有道理。然而，制度一体化经过一段时间后，还是有可能产生一种心理认同感。^[1] 公共机制使不同族裔群体的成员走到一起这一事实对个人和政治都有重要影响。从个人方面来讲，它意味着人们接触（并且事实上经常爱上）其他族裔群体的成员，促进族裔间的友谊和婚姻。这些关系同人们在这里的新生活密切相关，而与故土无关。从政治上来讲，它意味着人们必须学会如何同其他族裔群体的成员协商。一个移民群体也许想把关于他们祖国的材料加入到学校的课程中去，但是学校是公共机构，他们将不得不使其他族裔群体的成员信服这种材料的价值。由此导致的必然结果是，各群体必须关注如何对这里的新生活有所贡献，而不是沉湎于故土之社会。总之，制度一体化使那种支撑着民主公民素质的公民承诺成为可能。^[2]

我们把这种形式的多元文化政策称为“多元化” (pluralizing) 或者

[1] 这是在关于“结社生活” (associational life) 及其在促进民主德行 (democratic virtue) 的作用的新文献中的重要见解之一（例如 Putman, 1993）。我将在第十六章中对之进行讨论。

[2] 把这种心理的融入完全归于偶然，是没有道理的。具体的政策是否可在这一点上做一些改善，是值得研究的。例如，在评价这些涉及到对族裔研究项目和族裔媒体进行资助的政策的时候，我认为，对政府而言，鼓励移民群体把精力主要（虽然不是全部）放在他们对新国家的贡献上，而不是放在他们已经离开了的社会的成就上，这样的做法是正确且合适的。同样，政府资助的、针对其孩子的双语教育项目，或针对成年移民的母语扫盲项目，应该主要作为教给他们关于其新国家知识的工具，而不是作为教给他们关于旧国家的历史的工具。

“混杂” (hybridic)。^[1] 它在两种意义上是“多元化”的。与主张孤立主义或民族主义的多元文化政策不同, 它的目标不是把这个少数群体从大社会中分离出去, 而是加入这个大社会, 并因此实现多元化。不过, 它也导致了移民群体自身的多元化。当自由社会促进公民社会的一体化, 并鼓励人们以一种非歧视方式同其他族裔群体的成员相互接触时, 不仅保护了移民群体, 同时也限制了移民群体保存其文化特性的能力。在公民社会里, 非歧视待遇意味着文化界限将渐趋消失。一个族裔文化群体的成员接触其他群体的成员, 与之友好相处, 并接受新的认同特征和习俗。相反, 大社会中的成员也会接受以前与某个特殊群体相联的习俗。随着时间的发展, 自由主义的公民素质会产生“多元化的一体化”。^[2] 这不涉及保留其独特文化的问题 (因为族裔个性被弱化并吸收了大文化的一些特征), 但它也不是同化 (因为族裔群体在其融入大文化的过程中也改变了这个大文化)。

当然, 即使在移民看来, 移民多元文化政策是主张一体化的, 但是如果这些政策在移入国出生的公民中产生不利和强烈的反应, 它们也会使族裔关系紧张并因而阻碍了一体化。然而, 这个问题并不是个新问题。例如, 今天移入国公民对伊斯兰教徒融入表现出来的担忧, 实际上同 100 年前那种对天主教徒的融入表现出来的担忧是一样的。天主教徒那时被认为是不民主不爱国的, 因为他们忠于教皇, 而且他们还被当作分离主义者, 因为他们要求有自己的学校。每一轮新的移民浪潮都会带来它自己的紧张、冲突和误解的局面, 需要花时间才能解决问题。无论如何, 如果真正的问题不是移民是否想融入, 而是在移入国公民中引起的对移民多元文化政策不利的强烈反应, 那么, 我们需要解

169

[1] 不过, 它不应同戴维·霍林格所说的“多元论者多元文化政策” (pluralist multiculturalism) 相混淆。戴维·霍林格把后者等同于族裔分离主义和少数群体民族主义。它更接近于他所说的“世界主义的多元文化政策” (cosmopolitan multiculturalism)。我将在第十四章中研究他对多元文化政策的论述, 并解释为什么我认为他的术语是无用的。

[2] 关于一个更加有用的对他所说的“多元化的一体化”的讨论, 参见 Spinner, 1994, 第 73 页。同时参见后面第十六章。

决的就是主流群体的态度问题，而不是移民的合法要求问题。

总之，多元文化主义在逻辑上牵扯到接受国家规定的融入原则，但是要重新议定融入条件。并且，移民群体完全承认并接受这一点。他们一如既往地接受对他们融入更为广阔的社会期望。几乎还没有移民群体拒绝过为获得国籍必须学官方语言或他们的子女在学校里必须学官方语言的要求。相反，西方民主国家移民始终如一地坚持赞成这些原则。并且，他们已接受这种设想，认为他们的人生机遇，尤其是他们子女的人生机遇，将会同他们参与以全国通用语言运作的主流机制的程度密切相关。实际上，他们最通常的要求之一便是要求获得更多的语言培训方面的帮助，以便他们能够参与这些机制。

因此，移民接受融入共同机制这一原则，他们只是正在谋求更为合理的融入条件而已。如果国家想施加压力使移民融入靠国语运作的共同机构中来，那么移民群体就会要求融入的条件是合理的。移民群体的这种要求可以理解。这种要求不仅是合理的，而且早就该得到满足了。

迄今为止，我对移民多元文化主义所作的描述与它的批评者所作的描述有很大的不同。尽管批评者认为它会导致巴尔干化和分裂，我已经指出，它的目的是使融入的条件更好、更合理。不过，它在实践中效果如何？由于这类多元文化政策出台时间不长，现在评价这些政策的实际影响可能还为时尚早。然而，证据越来越多。第一个采取官方多元文化政策的国家是加拿大（1971年），随后不久，澳大利亚也采取了这类政策，因此我们现在有近30年的经历可供评估。并且，迄今为止的证据可以为我的观点提供佐证。例如，从一体化的每一个主要指标上看，加拿大的移民现在都比1971年采取多元文化政策以前融入得更快了。他们在入籍、参加投票、学习官方语言以及在族裔之间通婚和发展友谊等方面有了更大的可能性空间。

而且，实行官方多元文化政策的国家里（例如加拿大和澳大利亚）的移民，比没有实行官方多元文化政策的国家（例如美国和法国）融合

的进程更快。这些移民不仅融入了主流机构，而且还是政治过程中的积极参与者，坚定地致力于保护主流机构的稳定并维护自由民主的价值观。^[1]

总之，没有证据能表明移民多元文化政策正导致“巴尔干化”，“文化和语言的种族隔离”或“不完全公民身份”。相反，证据——虽然只是初步的——表明多元文化政策正在做它原先打算做的事情：即，使移民融入的条件更好、更合理。

我认为多元文化政策和移民融入是一致的，如果在这一点上我是正确的，那么为什么还有那么多人认为这些政策会导致巴尔干化呢？一种原因可能是人们混淆了移民群体的情况与客籍民（例如，德国、奥地利及瑞士的外籍劳工，或西班牙和意大利的北非非法移民）的情况。客籍民不是以未来公民的身份入境的，而且实际上所有这些国家都不打算接收这类新移民作为公民，也没有已经建立的法律程序和内部机制来归化他们。并且，在这些不能获得国籍者中，很多人或是非法进入这些国家（非法移民），或是违背了他们自己的回国的承诺（外籍劳工），所以，被认为不值得被授予国籍。因为这些以及其他的原因，在 171 很多国家中，官方政策不是尽力把客籍民融入到全国这一大社会中去，而是通过驱逐或使其主动回国，使他们离开这个国家。

我们可以看到，这一政策在“多元文化主义”这一概念中反映出来，这一政策原本是为了那些被剥夺了获得国籍的途径的移民的（这种概念跟加拿大或澳大利亚这样的移民国家中的多元文化主义概念很不一样）。例如，在德国的有些州，在 20 世纪 80 年代以前，政府一直是把土耳其人的后裔排除在德国的课堂之外，而为土耳其人设立独立的课堂。后者通常由来自土耳其的教师用土耳其语授课，其课程主要是为这些土耳其人的后裔在土耳其的生活做准备的。这被称为“多元文化政策”，然而，与加拿大或澳大利亚的多元文化政策不同的是，它不被当

[1] 关于统计证据，参见 Kymlicka, 1998a, 第一章。

作丰富和补充德国公民的一种方式。相反，它之所以被采纳恰恰是因为这些土耳其人后裔不被看作德国公民。它是一种表明他们并不真正属于这儿，他们真正的“家”在土耳其。这是一种重申他们是外侨而不是公民的方式。不可避免地，不提供国籍的多元文化政策几乎是“排外”的一种方法，也是一种使“排外”合理化的方法。

但是，针对移民的多元文化政策并不被看作是与公民身份相对立的，也不被看作是公民身份的替代物。相反，它是公民身份的两个面中的其中一面。它是对这一事实（即，新公民的归化像一条双向的马路）的认可。正如移民公民被期望对其新的社会承担义务并了解该社会的语言、历史和机构一样，这个大社会也必须对其公民承担义务，并调整其机构以适应他们的个性和习俗。正如移民被期望在接收国建立新的家，同样，接收国也被期望使移民感到像在家一样舒适自在。

导致人们错误地判断移民多元文化主义影响的另一个更为重要的原因是，他们忽视了它的大背景。他们忽视了其他政府政策，孤立地研究多元文化主义，因而认为多元文化主义是惟一对移民融入的决策有影响的政策。但是，事实上多元文化主义在总的政策体系中只是一个较次要的政策。政府支持融入的主要支柱是在授予国籍、教育及就业方面的政策——而所有这些支柱政策都充分发挥着作用。

人们一再低估了少数群体在创建和发展独特的社会性文化时所遇到的实际困难。这需要庞大而完整的公共机构和政治权力，这两者无一能在多元文化主义政策中获得，而只能通过实际上所有的政府政策涉及到的领域内的变化才能实现，通过所有的政治机构内的变化才能实现。认为移民群体可能利用多元文化政策形成并维持一个独立的社会这一观念，看似合理，是因为人们忽视了多元文化政策的大背景。

但是，这只是把问题推迟解决而已。人们为什么会忽视这个大背景？要知道，政府促进社会性文化融合的方式并不难理解。任何人甚至只要瞥一眼归化入籍法或教育政策就可以看到这些证据。我认为，答案在于很多评论者已被我在第一章中讨论过的“族裔文化中立”（或

纯粹的“市民的国家主义”）的荒诞说法引入了歧途。这种说法认为，在一个国家中，成员资格只是意味着赞成某些政治原则，而不意味着融入一个社会性文化。因为这个模式没有为鼓励移民融入英语社会性文化提供合理的依据，评论者就自行其便，无视所有的为此目的而出台的政府政策。他们完全无视促进融合的政府政策，并采用了一个夸大的、几乎是歇斯底里的观点来看待多元文化政策的非一体化效应。^[1] 为了能不偏不倚地看待移民多元文化政策的影响，我们需要以更加诚实的观点来看待国家在提高和普及民族文化方面的作用。

172

5. 宽容的限度

至此，我已经指出，担忧多元文化政策对移民群体归化的影响，是没有必要的。然而，归化并不是多元文化政策引起的惟一重要的问题。对很多人而言，多元文化政策还提出宽容的限度这一问题。即使其他文化的传统习俗违背了我们宪法中保证的关于个体权利和性别平等的原则，多元文化政策也要求我们宽容这些习俗吗？

例如，族裔群体应该被允许对少女实施割礼（clitoridectomies）吗？那些被强制安排的婚姻或伊斯兰法的离婚应该被给予法律认可吗？当丈夫被指控殴打他们的妻子时，他们应该被允许引用“文化”为自己辩护吗？在世界某些地方，所有这些习俗都是允许的，并且甚至被认为是一个光荣的传统。

西方民主国家中的大多数公民都不愿宽容这样的习俗，而事实上大多数西方国家没有一个允许这些习俗。它们还没有成为任何一个西方国家中官方多元文化政策的组成部分。但是，很多批评者担心多元文化

[1] 这是我对 Schlesinger、Lind 及 Hughes 等人著作里对移民多元文化政策的错误认识的最好解释，否则这些错误认识就怪异得难以理解。

主义逻辑上会诱使这些习俗产生。格温说：“严格地来看这个问题，如果女性割礼是一个真正独特的文化习俗（正如它在索马里人和其他人中那样），那么既然官方多元文化政策的目的是‘保留’和‘提高’所有族裔文化群体的价值观及习俗，为什么在加拿大，这种习俗不能像唱《孤独的我（O Sole Mio）》^[1]或跳苏格兰高地舞蹈那样得到允许呢？”^[2]

总的来说，多元文化政策的辩护者都还没能明确地回答这个问题。有些辩护者只是以一种比较含糊的方式谈论了“平衡”个体的权利和族裔群体的权利的需要，就好像践踏一点几个体的权利是可以的，但是不要践踏得太多。

然而，在西方民主国家，多元文化政策是有限度的，并且，在各个国家中这些限度相当明显是一致的。例如，在澳大利亚，政府政策制定了一些明确的限度。在列出多元文化政策的原则和目标（包括移民

173 “能够发展和分享他们的文化传统”的权利，以及各种机构在“承认、反映和回应澳大利亚社会性文化多样性”方面所负的责任）之后，这个政策接着进一步强调，“澳大利亚多元文化政策同时是有限度的”，并作了如下概括（Office of Multicultural Affairs, 1995）：

- 多元文化政策要求所有的澳大利亚人接受澳大利亚社会的基本结构和原则——宪法和法制、宽恕和平等、议会民主、言论和宗教信仰自由、英语的国语地位和性别平等；

- 多元文化政策在授予权利的同时也规定了义务；表达自己的文化和信仰的权利就要履行与此相应的义务：承认别人有权表达他们的观点和价值观；

- 多元文化政策赖以建立的基础是，所有的澳大利亚人应对澳大利亚、澳大利亚的利益和前途履行至高无上的、一致的义务。

[1] 意大利民歌，常在意大利裔人聚会时演唱——译者

[2] Gwyn, 1995, 第 189 页；参见 Bissoondath, 1994, 第 138—139 页。

我不喜欢第三条限制，至少不喜欢它目前的形式，因为它夸大了国家能够合法地要求其公民对其效忠的程度。我们是国家的公民，但同时也是世界公民，并且有时其他国家的利益可以——事实上应该——优先于我们自己国家的利益。一个澳大利亚人，如果她把她的一些时间和财力用于帮助发展中国家或她原来的国家的人们，如果她促使澳大利亚增加其对外援助的预算，她可能没把澳大利亚的利益放在“首位”，但是她也没做什么错事。表达第三条限制的一个较好的方式应该是，为了维持社会基本机构和应对国家面临的问题，我们都有义务尽我们所应尽的义务。澳大利亚生活中的公共机构为大多数公民提供了很多方便——相当高程度的和平、繁荣及个人自由——公民有义务确保这些机构的持久存在和运作，并确保所有的澳大利亚人，不分种族、宗教信仰和性别，都能享受到这些便利。这是国家应该提倡的民主公民的义务，同时也是对多元文化政策所设的限度。然而，它没有要求每个澳大利亚人都把澳大利亚的利益放在“首位”。

在加拿大，对多元文化政策的限制与上面的类似，不过没有那么明显。像比松达思那样认为加拿大的《多元文化政策法》“无限制地通融独特的文化习俗”（Bissoondath, 1994, 第 138—139 页），这一观点不是十分正确的。《多元文化政策法》序言的开头就强调了人权、个人自由和男女平等。而且，它的条款详细指出，多元文化政策的目标是通过尊重男女平等来提高个人自由。它还规定，多元文化政策应该“加强”官方语言的“地位和作用”；应该“确保不同祖籍的加拿大人都有平等的机遇”；并且应该促进“不同祖籍的个体和社会之间的相互接触”。这些限制也蕴涵在《多元文化政策法》从属于《加拿大人权法》的这一事实中，后者保证了所有的加拿大人拥有包括性别平等权利和机会平等在内的基本人权和政治权利。而且，《多元文化政策法》必须同《加拿大权利与自由宪章》一致，并且如果它强加了任何不能“在自由和民主的社会里得到合理论证”的限制个体权利的条款，它就会失去法律效力。

174

因此，加拿大的这个政策在三个大的范围内起作用：（1）它在官方双语的体系内起作用，并坚持加拿大移民学习并接受英语或法语作为社会生活中的语言；（2）它在尊重自由民主规范（包括宪章和人权法）的限度下实行，并要求尊重个人的权利和男女平等；（3）它鼓励向不同祖籍的人们开放并与之交往，而不是鼓励产生种族隔离的和自我封闭的族裔聚居区。在加拿大，多元文化政策就是这样一种承诺：在这三个原则的限度内，政府有明确的义务去尊重并包容多样性。

总之，多元文化政策在逻辑上要求在机会平等和个人权利的宪法原则的限度内包容多样性。同样，在此问题上移民群体完全承认并接受这一点。他们接受对他们遵守宪法原则的预期。在加拿大，几乎还没有移民群体反对过《权利宪章》。相反，他们自始至终都证明他们支持《权利宪章》，而且他们从来没有试图使自己的文化习俗或传统获得豁免，而不受宪法保护的个人权利和性别平等的条款的制约。

如果我们研究一下其他西方民主国家（例如，新西兰、英国或瑞典）的移民多元文化主义，我们就会发现类似的情况。在每一种情况中，多元文化政策的通融措施都是在这样一个背景下实施的：承诺语言融入、尊重个人的权利以及族裔间相互合作的优先地位。^[1] 移民群体理解并接受这些限度。

然而，很多公民仍然弄不清多元文化政策的限度。事实上，很多人感到不能在公共讲坛上提出这个问题，因为他们害怕被扣上“种族歧视”或“有偏见”的帽子。^[2] 人们想知道的是：做一位公民要遵守一些基本的要求（包括对人权和民主价值观的尊重），然而，政治精英却压制这个问题的辩论，他们说，任何批评多元文化主义的人都是有偏见的。

[1] 如詹姆斯·贾普所言，多元文化政策“在本质上是一种自由主义的意识形态，它在自由主义的机构中起作用，并对自由主义的态度普遍赞成。它认为，所有人都应被平等看待，并且如果不同的文化都接受自由主义价值观，它们就能共存”（Jupp, 1996, 第40页）。

[2] 如格温指出的，当普通加拿大人问及多元文化政策的范围时，政治精英“除了引起内疚之外没有别的答案”（Gwyn, 1995, 第189页）。

试图压制关于多元文化政策限度的辩论，只能起反作用。它不能促进对这个政策的理解和接受，而只是导致人们对它发自内心的憎恨。

当然，就多元文化政策的限度进行公共辩论的任何尝试，都注定要激起偏激的情感。我们可以相当确定地预测，任何公开辩论都会成为令人痛苦的时刻，因为有些人出于害怕和无知，会认为其他文化是野蛮的或不民主的。不过，我认为，相对于最终的结果而言，暂时付出点代价还是值得的。

例如，考虑一下在魁北克的学校里就戴头披盖进行的辩论。在辩论刚开始的时候，很多魁北克人很自然地要么认为伊斯兰教徒都是反对男女平等的原教旨主义者，要么认为所有赞同戴头披盖的伊斯兰教徒同样赞同女性割礼和伊斯兰法离婚，或者甚至支持伊朗恐怖主义和判拉什迪死刑。这些对伊斯兰教徒的各种各样的偏见存在于很多人的思想中，而对戴头披盖的辩论为其提供了一个显现的机会。刚开始时，所产生的后果几乎不可避免地伤害了伊斯兰教徒，他们感到要永远被排除在魁北克社会之外了。他们被认为是魁北克现代多元化世俗社会的最终“他者”。

不过，辩论不断取得进展，而且结果事实上对这些脸谱化的观点提出了挑战。魁北克人认识到，不能把伊斯兰教徒等同于原教旨主义者。他们认识到，并不是所有的伊斯兰教徒都赞成把妇女整天锁在家里；并不是所有的伊斯兰教徒都赞成按伊斯兰法离婚和女性割礼；并不是所有的伊斯兰教徒都赞成杀死那些批评伊斯兰教的作家。实际上，他们认识到，在魁北克，很少有伊斯兰教徒赞成上述做法。最后，他们认识到，敌人不是伊斯兰教本身，而是某些形式的极端主义，这些极端主义可以出现于许多不同的文化，包括“我们自己的”文化中。我认为，结果是人们对伊斯兰教比以前有了更加深刻的理解和承认。

诚然，这是个令人痛苦的过程，但同时也是个必不可少的过程。人们需要有机会理清他们头脑中那些混杂在一起的各种各样的思想。他们依法反对某些做法（女性割礼、对拉什迪的死刑判决）——这些事情确实值得反对。因此，在他们能够并愿意包容在学校中戴头披盖之

- 176 前，他们必须被说服并相信，认可戴头披盖并不会导致认可女性割礼、伊斯兰法离婚或以死亡威胁作家这些做法。只有当他们清楚地认识到通融的限度时，他们才会愿意接纳多元化。对多元化限度的辩论可以使多元化在这些限度内更为广泛地被接受，并且现在的魁北克社会也因为有了这场辩论而比以前好多了。

事实上，经常是族裔群体自身想弄清楚融入的条件和通融的限度。如塔里克·穆杜德指出的，

少数群体在心理上和政治上最想弄清什么是共同体制框架和国家象征。因为，弄清是什么使我们乐意融入一个共同的社会，可减轻少数群体（尤其是那些在国家中的存在还未完全得到认可的新少数群体）的压力，这种压力产生于他们为反驳不忠的指控而不得不在社会生活的所有领域或任意选定的领域内与主流保持一致。
(Modood, 1994, 第 64 页)

新移民经常最希望他们的新国家发表一个明晰的声明，说明受社会和政治接纳的标准，而有关多元文化主义限制的辩论有助于提供这些标准。

于是，多元文化主义的“逻辑”不是要削弱对自由民主价值观的尊重，正如它不是要削弱机构一体化一样。相反，正如多元文化政策把融入主流的公共机制看作是理所当然的一样，它把这些政治价值看作是理所当然的，并认定移民会接受它们。多元文化政策只是详细说明这种政治和社会一体化应如何发生——也就是说，以一种尊重和包容多样性的方式发生。在自由民主观念及语言/机构一体化的限度内，政府必须谋求承认并包容我们越来越多的族裔文化多样性。这些原则蕴涵在多元文化政策的实践中，并被移民群体理解和接受。

这不仅是贯穿始终的处理族裔文化多样性的自由民主的方法，还是惟一的可从理论上得到论证的真正与自由民主价值观相一致的方法。这就说明了为什么多元文化政策正在被越来越多的西方民主国家采用。

第九章

种族关系的十字路口

在北美洲，到目前为止，证据有力地表明了多元文化政策并没有削弱移民群体融入主流社会的历史趋势。然而，很多人担心只有白人移民群体才有这种融入的倾向，而非白人群体则没有。还有人担心，虽然有些非白人群体看起来好像在融入——尤其是拉丁美洲、亚洲、阿拉伯和东印度的移民群体——黑人却不是这样。

本章中我将更加深入地探讨加拿大和美国的种族少数群体的状况。^[1] 我将首先简要比较一下美国（第1节）和加拿大（第2节）的种族关系。这两个国家中有人们担心，种族少数群体未能融入主流社会，会造成一个以种族划分的下层阶级（underclass），该阶级的成员多少都处于一种与主流社会疏离和对立的状态中。不过，这两个国家的情况也有很多深刻差异。

在美国，大多数黑人都不是移民，而是那些18—19世纪被掳掠到美国来的非洲奴隶的后裔。近期的黑人移民在美国的黑人社会中只占很小的比例，对美国黑人的主要组织和政治运动几乎没有影响。加拿大的情况基本上与此相反。尽管加拿大也曾有过奴隶制度和种族隔离，而且黑人社会从殖民初期以来一直存在着，但加拿大的大多数黑人都是近期移民（主要来自加勒比海地区）。在黑人社会中，加拿大早期黑奴和开拓者的后裔只占一个小的比例，对加拿大的主要黑人组织几乎没什么影响。

根据这些不同，我们可以预言，对加拿大黑人来说，移民的融入模

式是一个现实的政策目标，然而对于美国黑人来说，则需要一个新的、
178 更加复杂的包容模式。事实上，这也是我在本章中的论点。然而，总是要考虑一些较复杂的情况。加拿大的黑人，尤其是来自加勒比海地区的移民，在融入方面面临着许多其他移民（包括其他非白人移民）所没有的障碍（第3节）。虽然加拿大的黑人在历史上没有像美国黑人那样受到压制，他们却是学校、法院及经济中存在的种族歧视的受害者，而且他们通过部分地自我隔离于主流社会来规避种族主义。结果，确实可能形成一个潜在的离心离德的黑人亚文化，这一趋势的征兆已经显露，令人不安。最后，我将考虑人们提出的一些改善加拿大黑人状况的措施，以及它们与针对美国黑人的那些措施的联系。

1. 美国的种族：美国黑人的情况

在北美洲，历史上种族群体的遭遇，使人们清楚地认识到，融入就像是一条双向的马路。一方面，它要求少数群体必须愿意适应主流社会的一些特征——例如，学习官方语言，或参与某些公共机构。然而，它同样要求主流群体必须愿意承认少数群体为平等的公民——也就是说，愿意让少数群体分享全部的权利和机会，愿意与少数群体的成员一同生活和工作，并在必要的地方调整主流机构以包容少数群体独特的需要和习俗。

历史表明，在很多情况下，主流社会缺乏这种可以使少数群体融入主流社会的开放性。就美国黑人的情况而言，几乎不存在这种可以使少数群体融入主流社会的开放性。很多评论者指出，美国黑人所面临的

[1] 在加拿大，经常使用“有色少数群体”（visible minorities）而不是用“种族少数群体”（racial minorities）的术语。我将用它们（可相互替换）指那些非白人、非土著居民群体。他们包括黑人、华人、韩国人、菲律宾人、印度—巴基斯坦人、西亚人和阿拉伯人、东南亚人、拉丁美洲人，以及来自太平洋诸岛屿的人。

系统的歧视，已经使融入实际上成为不可能的事，或者说至少要比移民群体困难得多。

我相信这是真实的，但是很有必要准确地弄清楚美国黑人面临的障碍如何不同于移民群体。不用说，从美国黑人被掳掠到美洲的那一刻起，甚至在内战结束后，他们一直倍受偏见和歧视的折磨。然而，这本身并不是一个关键因素。要知道，大部分美国移民群体（不论是19世纪40年代的爱尔兰人还是20世纪40年代的日本人，以及其他群体）在历史上都曾饱受偏见和歧视之苦。事实上，如肯尼思·卡斯特指出的那样，“实际上，在美国，受人排斥、被强求与主流社会保持一致，以及低人一等，是每个文化少数群体都不得不面对的问题”。^[1] 179

因此，如果说融入主流社会就一定要求少数群体“受到欢迎”，那么这是一种误导。在大多数情况下，主流群体都不热情欢迎（那些祖先不是英国新教徒的）移民，而是以一种恐惧和担忧的目光来看待他们。甚至在美国政府已经致力于鼓励移民活动、并鼓励移民在到达后马上获得国籍的时候，这种官方政策也很少完全反映在寻常百姓的观点上。大部分美国民众总是把移民看作是对其文化、工作或政治稳定的一种威胁。纵观其历史，很多美国人认为，美国社会的兴旺和稳定依赖于祖先是英国新教徒的美国人文化传统的统治地位，而那些来自非英语、非新教及非白人国家的大规模移民则对此构成了威胁。^[2] 这种排外主义色彩不仅反映在了推行限制性和歧视性的移民政策的各种企图上，也反映在了住房、就业、金融、教育、私人俱乐部等等方面普遍存在的歧视上，还反映在媒体接受并传播的怀有成见的移民形象上。

例如，曾有法律禁止教授移民自己的语言——主要是针对德国的移民群体；曾有法律禁止亚洲人担任某些职位；曾有关于大学里犹太人学生人数的限额的规定；曾有阻止非白人在某些地区购买房子的限制性契

[1] Karst, 1986, 第325页。

[2] R. Smith, 1997。

约；用知识水平考试阻止拉美裔和其他非英国移民（或殖民者后裔）参与选举；等等。从一个更为普遍的层次上说，美国民众对这些群体的歧视程度是如此之深，以致于这些群体中的任何一个群体的成员都很难依靠选举获得公职。这些措施的理由是，“外侨”（aliens）愚蠢、懒惰、不负责任、欺诈、邪恶、不民主、不爱国等等。而且这些成见本身也通过引用“种族”差别的伪科学论据而被认为是合理的。（很有必要记住，甚至到了20世纪，东欧和南欧人还被看作是独立的“种族”，并且事实上有时甚至被看作是“黑人”。所有欧洲人都属于一个“白人”种族的观念是相当新的。）^[1]

然而，大多数移民群体已逐渐克服了这些障碍。对移民群体（不论是爱尔兰天主教徒、犹太人、德国人、日本人，还是拉美裔人）长期的恶性偏见和歧视推迟了但并没有最终阻止这些群体融入主流社会。那么为什么美国黑人的融入显得如此困难呢？答案不在偏见和歧视本身，而在于他们在内战后所面临的歧视的性质。对于大部分移民群体而言，歧视旨在使他们处于从属地位，但是仍然是大社会内部的从属地位。他们被看作二等公民，但他们仍被看作主流社会的成员。犹太人或德国人从来没有被允许或鼓励形成一个与主流社会共存的、他们自己独立的社会。

既然移民群体被包容在大社会之中（尽管是作为二等公民），他们斗争的形式便是要求在主流社会中有更多的平等权利。并且，如我在第八章中指出的，即使在一个公开宣称是“多元文化的”的社会里，对移民群体而言，要创建一个独立的社会也只是一项由于太庞大而可望不可即的事业。因此，如果移民想在他们新的“机遇之国”（land of opportunity）里成功，他们只能通过更大程度地融入主流社会，而不是通过创建一个独立的社会来实现其抱负。

实际上，如果我们研究一下移民高潮时期（20世纪初），就会发现

[1] Ignatiev, 1995。

移民群体遇到的大部分偏见和歧视，其目的都是禁止他们公开表现他们的种族特性，并按主流“盎格鲁化”的模式被强制同化。如果移民在主流机构内部受到歧视，那么当他们被认为是努力创建一个独立的种族飞地的时候，他们会遇到更大的敌视。保持种族差别被认为是“非美”情绪的证据，因此遭到无情的镇压。如卡斯特所言，移民要面对“被强求与主流社会保持一致和低人一等”的问题——他们被强迫美国化，然而却只被允许成为二等美国人。

总之，尽管美国的移民群体经常面临恶意的偏见和系统的歧视，这些束缚却推动着社会一体化。移民被排挤到了主流社会的从属地位上——在主流机制中经常不能占据显赫位置，但同时他们也不能建立独立的社会。

相比之下，美国黑人被阻止——实际上被合法地禁止——融入主流的社会机制。在内战前，他们甚至不被当作人，更不用说平等的公民了。作为奴隶，他们被剥夺了所有的公民权和政治权利。但是即使是内战后，他们仍然面临着一种彻底制度化的种族隔离体系——不仅在公共公园和住宅区，而且在火车和汽车上，在酒吧和饭店里，在公共场所和工会里，在厕所里和饮水喷头旁，等等。隔离一直发展到政府服务机构和政府提供的职位中——不仅学校和医院实行种族隔离，军事单位也实行种族隔离。并且，在很多州中，为阻止黑人白人混杂，还有专门的法律。

鉴于这种彻底制度化的种族隔离，美国黑人除了发展他们独立的社会外别无选择。实际上他们就是这样做的。他们创建了他们自己的学校和大学、医院和商行、教堂和娱乐联谊会。美国南部情况尤其如此，但是即使是在像芝加哥这样的城市里，都市中的黑人社区实际上就像机构完整的社会一样发挥作用。^[1] 这同中美、南美或其他的欧洲以前的殖民地中获得解放的奴隶的情况很不一样。在这些地方，原先奴隶的后裔

181

[1] Wilson, 1978.

通常能够融入主流社会，即使只是作为地位低下的二等公民。

在这方面，美国黑人的情况更类似于“少数民族”的模式，而与“移民”相差较远。像原住居民、魁北克人以及波多黎各人一样，美国黑人形成了一个与主流社会并存的、机构完整的社会。然而，把美国黑人机构上的种族分离等同于少数民族的情况是一种严重的误导。说到少数民族的情况，他们历史上都有一个在其原有领土上存在了几个世纪之久的、文化独特的社会；为了维持作为一个独立社会的存在并保存其语言和文化，他们谋求维护自己在业已存在的机构中的独立性。

相比之下，把美国黑人从主流机构中排除在外的做法是强迫性的，而非他们自己有意地采纳的。并且，以前这些奴隶没有一个共同的语言，没有一个共同的文化，也没有共同的民族性。他们来自不同的非洲文化，说不同的语言，也没有人做任何努力使那些有共同种族背景的人聚居在一起。相反，来自同一文化（甚至同一家庭）的人们经常一到美国就被分开了。而且即使有些奴隶有共同的语言，他们也被禁止使用它，因为奴隶主担心那种语言会被用来煽动造反。^[1]

因此，奴隶制度废除后，大部分美国黑人想融入主流社会。这时就民族身份而言，他们是讲英语的“美国人”。他们以前的非洲民族身份和语言基本上都被抹杀了。但是，因为被强行禁止融入主流社会，他们除了建立自己独立的机构以外别无选择。

强调一下这一点很重要。最初排挤美国黑人于主流之外，并不是因为他们受鼓励或者获得许可来维持一个已经存在的文化。相反，在进行排挤的同时，白人极力系统地防止保留任何以前的非洲语言、文化和民族认同。因此，在被迫地离开家园这一点上，美国黑人更接近于移民和避难者，而与少数民族相去较远。像少数民族一样，长此以往，他们已经处于相当高程度的制度化的隔离状态；然而又像移民和避难者一样，他们不仅在肉体上而且在文化上背井离乡。的确，他们这种肉体

[1] Sagarin & Kelly, 1985, 第 26—27 页。

上和文化上的背井离乡，性质和程度比北美的任何移民群体都强烈和彻底。因此，随之而来对他们进行的制度化隔离，并不是为了在一处历史家园上维持一个业已存在的文化，而只是构成了一个更大的种族压迫体系的一部分。 182

不过，这段几乎完全制度化的种族隔离的历史有助于说明，为什么有时候黑人民族主义是非洲裔美国社会内的一股潜在的力量。事实是，内战后，黑人确实创建了一个生机勃勃的、运行正常、高度发展的分立社会，有自己的经济、媒体、学校、医院、教堂、体育联合会、音乐娱乐厅，等等。这些分立的机构为黑人做出有意义的成就，提高黑人的地位，使他们获得社会承认，提供了成功的途径。因为他们制度化的分立是完整的，所以事实上所有的职业和阶层内部都有黑人——有黑人教授、黑人律师、黑人医生、黑人新闻工作者、黑人图书馆管理员、黑人作家、黑人科学家、黑人音乐家、黑人工程师，等等。并且还有黑人的报纸来承认他们的成就。

因此，在非洲裔美国社会内，人们是带着一种非常矛盾的心理来看待取消种族隔离所带来的影响的。它意味着黑人集中的机构会逐渐消失。然而，种族主义及经济上的不利地位这段历史使黑人在主流社会内缺乏平等的机会，并使他们主要集中在下层阶级中。实际上，很多黑人现在相信他们过去在种族隔离的体系中比在现在的“一体化了的”机构中有更多的机会成为专业人员。并且，在主流媒体中，不但看不到他们的成就，相反，他们的主要形象是罪犯和吸毒者。^[1]

黑人感觉他们在主流社会中面临着不可逾越的障碍，后来的移民群体明显地获得了成功，也对他们这种感觉产生了影响。值得注意的是，大部分美国黑人并不把这些移民群体的成功看作是非白人群体也能在美国获得成功的证据。相反，他们视这些为一切背运都联合起来捉弄他们的证据。盎格鲁撒克逊白人坚决避免同黑人在教育和居住方面融

[1] Addis, 1993。

合，而最终却接受并欢迎犹太人、爱尔兰人、意大利人、亚洲人、阿拉伯人、或拉丁裔人进入他们的学校、工作场所和居住区。很多黑人认为这些群体的成功是以黑人为代价的，因此憎恨这些群体的成功。这反映在了迈阿密黑人同拉美裔人的冲突上，也反映在了洛杉矶黑人同亚洲人、纽约黑人同犹太人及在波士顿黑人同爱尔兰人的冲突上。

- 183 所有这些因素导致很多黑人带着某种怀旧情绪来回顾制度化隔离的时代，并致使他们逐渐相信，在美国，黑人只有成为一个自治的民族才能成功。的确，人们也试图把非洲裔美国人重新界定为少数民族。有些非洲裔美国人，不相信他们有可能融入主流社会，已经采用了民族主义的语言，并谋求某种形式的领土自治。在南部创建一个“黑人州”（Black state）的想法在20世纪30年代获得了一些支持（它甚至获得了美国共产党的赞同），并在20世纪60年代又短暂地复现。

但是那种想法从来都是不现实的，不仅因为黑人和白人在南方混合居住，而且因为非洲裔美国人不再只是集中居住在南方，而是已移居到全国各地。结果，在任何一个州中，非洲裔美国人都不占多数。在任何情况中，大多数非洲裔美国人没有也不想有一个单独的民族认同特征。他们认为他们在美利坚民族中有权享有完全的成员资格，尽管白人剥夺了他们的这种天赋权利；为此他们一直在为彻底而平等地参与主流社会而斗争。

为实现这个目的，很多美国人希望移民归化模式能适用于非洲裔美国人。因此，约翰·奥布想“帮助[非洲裔美国人]理解并采取移民少数群体的模式”。^[1]内森·格莱泽希望，只要我们坚定地执行反歧视法律，黑人也能成为“欧洲族裔群体已经成为的那种群体”：

只要有合适的政策来消除歧视，改变低下地位并鼓励文化融合与同化，[黑人]将变得同欧洲和亚洲族裔群体差不多——这些只在

[1] Obgu, 1988, 第164—165页。

精神上存在的民族只因怀旧和感情而凝聚在一起，只是偶尔才因独特的利益而联合起来。^[1]

同样，迈克尔·沃尔泽也说，如果黑人有白人移民群体所享有的那种群体组织和文化表达机会的话，分离主义也不会如此诱人了。他也希望这种“适应移民社会需要的”融入模式也能够“成功地普及到现在有自身群体主张的种族少数群体中去”。^[2]

这是20世纪60年代美国民权运动的基本预设。更大力度的反歧视措施将会使黑人有可能效仿移民，走上归化和经济成功的道路。但是，由于移民和非洲裔美国人有极度深刻的历史差异，这也被证明是不现实的。长达几个世纪的奴隶制度和种族隔离，已经给黑人造成了移民根本不会面临的融入障碍。结果，尽管民权运动取得了法律上的胜利，但是现在甚至随着新（非白人）移民的融入（如，亚裔美国人），处于经济底层的黑人数量仍然远大于他们在人口中的比例。

184

非洲裔美国人的需要和预期与移民群体和少数民族都不一样。实际上，在某种程度上这就是症结之所在：我们没有明确的理论或模式来理解或满足非洲裔美国人的需要。在这里，适用于少数群体的多民族联邦制模式，以及适用于移民群体的多元文化融入模式都不适宜。

由于这些复杂的情况和悲惨的历史，非洲裔美国人也提出了一套复杂的、独特的、不断演化的要求。结果，现在越来越多的人认识到：解决非洲裔美国人的问题需要采取一个特殊的方式。这种方式涉及到一系列措施。它们可能包括对过去不公正待遇的历史补偿，对融入过程的特殊援助（如，反歧视行动），保证政治代表份额（如，重新划定选举区以产生黑人占多数的区域），支持各种形式的全黑人组织（如，资助历史遗留下来的黑人学院，以及资助黑人为主的教育）。看起来这些

[1] Glazer, 1983, 第184、284页。很有意思，格莱泽最近已改变其立场，承认移民模式不适合非洲裔美国人。参见其著作（Glazer, 1997）中这种有趣的讨论。

[2] Walzer, 1995, 第153—154页。

不同要求的目标不同，因为有的促进融合，还有的好像加强种族隔离，但是每一种要求都是为了应对非洲裔美国人所处的复杂而矛盾的现实所反映的不同问题，都是为了应对他们同美国民族国家构建的那种矛盾关系所反映的问题。^[1] 长远目标是促进非洲裔美国人融入美国民族，但是人们现在认识到，只有现存的黑人社会和机构得到强化，这个长期过程才能进行下去。为了实现一个一体化的、不分肤色的社会这一长远目标，一定程度上的短期隔离和肤色意识还是必要的。^[2]

185 很难准确详细地说明应用哪些原则来评价这些有争论的要求。就像大多数其他群体的情况一样，需要考虑的因素要有道德，也要注意慎重。无论是从他们历史上受到的虐待还是从目前的困境来看，非洲裔美国人可能在所有的族裔文化群体中所受的不公最大。因此，从道义上说，我们有紧迫的义务来确定这些不公并纠正之。而且，持续地排斥黑人的结果是发展了隔离主义的对立亚文化。在这个亚文化中，很多黑人怀疑在“白人”体制中追求成功这种想法。无论是对黑人自身还是对整个社会来说，允许这么一个亚文化产生，代价都是巨大的；因为黑人注定要生活在贫困、边缘化和暴力之中，而社会可能要付出人力浪费和种族冲突升级的代价。考虑到这些代价，为防止这种情况的发生，任何必要的改革看来都应慎重并且符合道义。

有趣的是，在美国，移民模式事实上适用于很多真正的移民黑人——例如，近期来自加勒比海的移民就做得相当好，并且第二代加勒比裔美国移民按很多标准看，都超过了平均水平。^[3] 但是，这些移民黑人

[1] 像很多国家中的客籍民（例如，德国的土耳其人）一样，历史上非洲裔美国人受排斥而不能成为美国公民。但是，与客籍民不同，他们不能获得公民身份的理由不是因为他们不是某个国家的公民，应当返回故国。美国黑人几乎不能被看作是“外国人”或“外侨”，因为他们在美国的历史和白人一样悠久，他们也没有外国国籍。更确切地说，他们实际上被取消了国籍——他们在美国被剥夺了成员资格，但他们也不被认为是属于其他某个可以以之为基础来建立某种概念上类似属国的国家。

[2] 关于这方面的提议，参见 Brooks, 1996；关于非洲裔美国人的状况和要求以及他们同自由民主规范的有益讨论，参见 Spinner, 1994；Gutmann & Appiah, 1996；Cochran, 1999；Vall, 1999。

[3] Foster, 1996，第 318—319 页；Henry, 1994，第 18 页。

认为他们自己（其他美国人——白人和黑人——也这样认为）与原有的非洲裔美国人的社会是不同的。他们在一定程度上的成功并没有减轻非洲裔美国人的负担。

2. 加拿大的有色少数群体

加拿大种族少数群体的经历与非洲裔美国人的情况不同。诚然，两者也有些重要的共同之处。例如，从 1689—1834 年，在法国及英国的先后统治下，加拿大有过奴隶制度。这主要涉及到印第安人奴隶，但是历史学家估计，曾经有多达 1000 个非洲裔奴隶。的确，有段时期奴隶制度在加拿大是合法的，而在美国北部却是非法的，有些奴隶为获得自由便离开加拿大到了美国。并且，和美国一样，加拿大奴隶制的废除并未导致种族平等，而是导致对黑人的种族隔离制度。事实上，最后一所实行种族隔离的学校 1965 年才在安大略关闭。^[1]

这些事实有利于提醒人们注意加拿大过去的种族歧视程度。然而，它们并不是当今加拿大种族关系问题的真正根源，因为这些历史上就住在加拿大的黑人只占当今在加拿大生活的那些有色少数群体的一小部分。实际上，他们只占那些把自己当作“黑人”的人的一小部分。

同美国的非洲裔人口相比，18 和 19 世纪时，加拿大的黑人社会（前奴隶及黑人联合帝国保皇派的后裔）一直不大。而且，1870—1930 年间，随着黑人不断迁回美国，黑人人口在显著缩小。有好几次黑人外移浪潮，第一次是在 1870—1902 年间，后来随着黑人到南部谋求更大的机遇，在 20 世纪 20 年代和 30 年代再次出现外移高潮。的确，这期间加拿大黑人总人口下降了三分之二。^[2]

[1] D. Williams 1989, 第 7—14、17—18 页。

[2] D. Williams, 1989, 第 30、45 页。

结果，现在加拿大最大的黑人群体是来自加勒比海地区的近期移民。例如，蒙特利尔的黑人 80% 来自加勒比海地区——主要是海地，也有些来自英属加勒比海各岛屿，尤其是牙买加和特立尼达岛。那些历史上就住在加拿大的黑人的后裔只占一小部分——20% 以下。^[1] 多伦多的总体情况也大致如此，尽管那里最大的群体是牙买加人而非海地人。在主要的加拿大城市中，只有在哈利法克斯，历史上就住在加拿大的黑人比近期加勒比移民多。

因此，虽然加拿大奴隶制度和种族隔离的历史比大多数加拿大人想像的更接近美国的情况，然而这段历史并不是当今种族关系问题的根源。经历过奴隶制度和种族隔离的黑人的人数相对较少，其后裔现在已被来自加勒比海地区或非洲的移民在数量上大大超过了。

这带来两个重要的后果。首先，加拿大的黑人民族主义观念从来就没有扎下根。因为在官方种族隔离和歧视时期，黑人社会很小，所以它从来没有发展起像美国那种程度的完整制度。如多萝西·威廉斯所言：

普遍的歧视在美国造就了两个平行的社会。美国黑人从上层到下层都生活在一个彻底实行种族隔离的社会里。这个社会里有黑人自己的大学、工商业、律师、报纸、医院、工匠和工人。但是在自称机会均等的加拿大，大多数黑人，不论技术如何，都倾向于集中在社会的一个阶层——底层。^[2]

在加拿大，曾有一些黑人集中的机构为黑人（例如，在新闻出版界）提高自身地位和取得成就提供手段。有些人可能对这一时期表现出了轻微的怀念情绪。^[3] 但是，黑人社会是如此之小并且在地域上又如

[1] D. Williams, 1989, 第 80—81 页。关于近期加勒比移民如何“劫持”加拿大种族议程，参见 Foster, 1996, 第 25—26 页。

[2] 同上书，第 44 页。

[3] 参见 Shadd, 1994, 第 14 页。

此分散，以致于发展一个完整而独立的黑人社会的想法从来没有被认真考虑过。在加拿大，对黑人来说，参与现代社会的惟一可行的选择是融入主流社会。

187

其次，当今大多数黑人都是近期移民，这意味着他们可以利用先于他们的那些祖先不是英国新教徒的移民的成就发展自己。与美国不同，在加拿大，犹太人、希腊人和亚洲人的成功不被认为是以黑人为代价的，而被视为有助于确立一个多元的、非歧视的多元文化社会的原则。

的确，人们可以论辩说，当今加拿大很多有色少数群体所面临的障碍同过去移民群体所面临的障碍类似。诚然，当今那些有色少数群体面临着巨大的偏见和歧视。但是，早期的移民也是如此。当前对牙买加人中存在暴力和犯罪的成见与历史上对爱尔兰人的成见并无大的不同；当前对华人社会的“宗族化”和“同族聚居化”性质的错误认识，与早期对意大利人和乌克兰人的错误概念并无大的不同；当前对伊斯兰教徒和锡克教徒中宗教极端主义危险的担忧，同早期对天主教和犹太教的担忧也没有什么大的不同。

有理由相信，当今那些有色少数群体能够像早期的移民那样克服这些归化障碍。或者至少现在做出其他结论还为时过早。要知道，大多数有色少数群体是最近30年才到达加拿大的。过去，祖先不是英国新教徒的移民要用三代或更多的时间才能完全融入主流社会，我们现在无法知道牙买加人或越南移民的孙子那一代人将怎么生活。实际上，即使在今天，我们就可以看到一些有色少数群体在加拿大做得相当成功的证据。例如，1986年统计数字表明，加拿大的阿拉伯移民人均收入超过了加拿大的英国移民，加拿大的南亚移民人均收入高于加拿大的南欧和法国移民。^[1]

同样，很多非白人移民群体在美国也融入得很好。来自亚洲的移民

[1] Fleras & Elliot, 1996, 第105页。

群体情况尤其是如此；如近期的一个评论者所言，他们“从贱民变成了完美的人”（from pariahs to paragons）。^[1]但是，在某种程度上，那些刚到达美国的黑人移民（包括加勒比移民）情况也是如此。如前所述，他们也效仿移民融入的一般模式，只是故意地使自己在人身及文化上与非洲裔美国人保持距离。因此，如此看来，非洲裔美国人是一个非常特殊的情况，他们的悲惨处境不一定预示着加拿大或美国其他非白人少数群体的命运。

188 3. 加拿大——向多种族社会迈进

然而，虽然我们可能有理有据地对加拿大的种族少数群体成功融入主流社会而感到乐观，我们不应为加拿大社会中种族歧视的程度而沾沾自喜。特别是，加拿大黑人社会的前途还非常令人担忧。如斯蒂芬·刘易斯在其1992年写的有争议的《安大略省种族关系报告》中指出的，加拿大黑人面临着其他非白人群体所没有的障碍：

从根源和根本上说，我们现在处理的是针对黑人的种族歧视。的确，在安大略省西南部，每个有色少数群体社会都经历了系统的歧视所带来的侮辱和伤痛，但是黑人社会却首当其冲。正在被射杀的是黑人，失业过多的是黑人青年，在学校中按智力分班时黑人学生分配得最为不当，退学的大部分是黑人儿童，大量最令人感到险劣无助、处境低劣的居民区是黑人集中居住区，可能提高受雇者的地位使其达致平等的招工大门也对专业的及非专业的黑人关闭着。^[2]

[1] Rose, 1989。

[2] Lewis, 1992, 第2页。

测定种族歧视的程度是一项困难的工作，但是大量的科学的及传闻证据似乎表明，同其他有色少数群体相比，黑人受到的歧视特别严厉。有关住房及雇工歧视的统计数字，^[1] 媒体对黑人的负面描写，^[2] 黑人因为违规或犯法而在学校或监狱中受到更加严厉的惩罚，这些事实都反映了这一点。^[3] 同样，就加拿大人对不同的族裔群体的舒适感程度所进行的调查也反映了这一点，而在不同的族裔群体中，黑人的舒适感几乎被排在了底层（例如，大大低于华人和日本人）。^[4]

更为微妙的是，它还在下列一些现象中反映出来：很多人拥有这种观念：黑人更可能犯某个特别的罪行。很多人对黑人尽力理解自己的非洲传统或给他们的子女起非洲名字进行批评，却宽容甚至赞成加拿大的爱尔兰人庆祝自己的种族传统。^[5] 更为微妙的是，针对黑人的种族歧视也反映在人们普遍的假定中，即认为所有的黑人都是近期移民，从而忽略了黑人在加拿大的悠久历史和贡献。^[6]

这些形式的歧视没有一个涉及到埃利奥特和弗莱拉斯所说的“红脖子种族歧视”（red-necked racism）——即明确宣称一个种族由于遗传而优越于另一个种族。它也不涉及“有教养的种族歧视”（polite racism）——即那些虽相信种族优越性但在公众场合却避免这么说的人。相反，这些可被看作他们所谓的“下意识种族歧视”（subliminal racism）的例子。这种类型的种族歧视可在下面这种人身上发现：他们真正地并且表里一致地接受平等主义的价值观，但在评价或预测不同的种族群体的行为的时候，却仍经常下意识地实行双重标准。这种种族歧视特别难以确定和消除，因为它出现在那些有意识地而且表里一致地

[1] 参见 Henry, 1994, 第五章。

[2] 参见 Henry, 1994, 第 219—222 页；Foster, 1996, 第 189 页；Fleras, 1994。

[3] 关于监狱中双重惩罚标准的研究，参见 Commission on Systemic Racism, 1995, 第 48—49 页。关于学校方面的研究，参见 Toronto Board of Education, 1988, 第 33 页和附录 E, 第 4 页。

[4] Breton et al, 1990, 第 199—201 页。

[5] 关于一些有趣的例子，参见 Codjoe, 1994, 第 235 页。

[6] 参见 Shadd, 1994, 第 11 页；D. Williams 1989, 第 4 页。

反对所有种族歧视的信条的人身上。^[1]

这提出了加拿大种族机制的要害问题。如前所述,对谁是“白人”谁是“黑人”的问题,人们在历史上的看法相当不同。例如,所有欧洲人都是白人这一观点就是相当新的——《爱尔兰人是如何成为白人的》^[2]等书就研究了这一过程。我们可以看到,今天这个机制在南非起了作用。在那里,那些过去被当作黑人的(混血的)有色人种现在越来越被看作(或几乎被看作)白人。

在北美洲,肤色界定的这些变化已使各种有色少数群体有可能获得同白人一样的平等地位。的确,我们可以通过研究一个群体在肤色界定方面取得的进步来衡量其在融入主流社会方面所取得的成就。正是因为爱尔兰人变成了白人,所以我认为很多加拿大人正越来越把拉美裔人和阿拉伯人也看作白人。并且,我想,将来某一天日本人也会被当作白人的。

然而,问题在于这些群体中的每一个群体恰恰是通过同“黑人”保持距离而“成为白人”的。他们逐渐地被认为像白人一样“体面”,而不像黑人那样“难以驾驭”。^[3]他们被看作是体面的、勤勉的和守法的公民,而不像黑人那样男女乱交、懒惰、犯罪。

这就对“有色少数民族”这一术语提出了疑问。该术语在加拿大被广泛用来指所有的非白人群体。采用这一术语的前提是,加拿大基本上划分为白人和非白人。这在30年前可能是正确的,但是我认为今天它却很有误导性。我们的社会仍是根据种族划分的,但是这个基本的划分越来越不是白人/非白人,而是白人/黑人。

那些既不是白人也不是黑人的群体(例如,拉美裔人、亚洲人、太平

[1] 关于加拿大的“下意识种族歧视”以及它是如何不同于红脖子的和有教养的种族歧视的,参见 Fleras & Elliot 1996, 第71—78页。他们认为下意识种族歧视反映了社会平等的价值观和个体自由的价值观之间的一种矛盾。我认为,这毫无助益。我宁可以说,它是人们对自由/平等的总的信仰和他们更加特殊的习惯、性情和情感之间的矛盾。

[2] Ignatiev, 1995。

[3] 有关南非的有色人种正在改变地位是如何与“体面”的种族化话语联系着的讨论,参见 Seekings & Jung, 1997。

洋诸岛人和阿拉伯人)在这个新的种族划分中属于哪一类呢?这个术语“有色少数群体”预设,从社会学及政策的目的出发,在这个两分(指白人/黑人)法中,这些非白人群体更接近于“黑人”这一端而不是白人那一端。然而在现实中,很多这类群体都慢慢地被看作(几乎)是白人了。这个术语“有色少数群体”可能会迷惑我们而使我们看不到这个重要的趋势。

我不想夸大这种现象。例如,虽然拉美裔人和东亚人(例如,华人、日本人)正越来越被加拿大白人接受,阿拉伯人和南亚伊斯兰教徒(例如,印度—巴基斯坦人)却遇到较强的抵制,他们被接受的程度与西印度群岛的黑人差不多。^[1]但是,这些结果除了反映种族歧视外还反映了宗教歧视。加拿大白人可能认为阿拉伯人和南亚人是伊斯兰教徒或锡克教徒,有暴力和原教旨主义倾向。相比之下,大多数加拿大人对东亚的宗教却没有类似的担忧。换言之,加拿大人可能对这些群体的宗教而不是肤色更感到不舒服。^[2]

我们应如何准确地描述这个现象是个很有趣的问题。加拿大的亚洲人和阿拉伯人(或南非的有色人种)实际上已被当作白人了吗?或者白人仍旧把“棕色”(brown)人看作非白人,不过现在对不同种类的非白人群体进行了更细致的区分,以强调棕色人与黑人的区别呢?换言之,是不是基本的种族划分还是白人和非白人,要在加拿大被接受就要被看作是白人呢?或者是基本的划分是黑人和非黑人,以致一个人被接受并不要求他必须是白人——他可以是棕色人、黄种人或微红肤色的人,并且仍是“我们”中的一员——只要他不是黑人就行呢?

如何分析这个现象最好,我也不太有把握。但是,看来它是存在的,而且我认为它对黑人融入加拿大主流社会具有潜在的严重的影响。

[1] Berry & Kalin, 1995, 第 301—320 页; Driedger, 1996, 第 264 页。

[2] 例如,看看对黎巴嫩基督教徒的接受程度是类似于对白人的接受程度呢,还是类似于对黑人的接受程度,将会是很有意思的。(就我所知,在关于加拿大的族裔态度的调查中还没问到这么一个问题。)我的猜想是,阿拉伯人越来越在人种上被看作“白人”,即使阿拉伯伊斯兰教徒仍受到宗教歧视。

虽然有理由对加拿大的一些有色少数群体的状况表示乐观，但是他们被加拿大社会的接受，可能并没有实际上为黑人敞开进入主流社会的大门。只要有有色少数群体是通过与黑人保持距离——通过成为白人——在加拿大获得承认的，那么加拿大人的种族心理可能几乎没有什么改变。

（我不打算指出这些群体已故意地谋求与黑人保持距离，尽管有些群体这么做过。它更是一个白人如何看待这些群体之间区别的问题。）这并不
191 意味着目前被当作黑人的所有的人都会面临这种歧视。然而，虽然“黑人”的范畴可能变化和缩小，然而对“黑人”的歧视却很难消除。

这种针对黑人的种族歧视的存在，使加拿大潜在着严重的种族冲突的可能性。它使加拿大黑人更可能采取与主流社会对立的态度，视在主流机制内追求成功的想法无异于“假扮白人”（acting white）。而且事实上，有证据表明，在多伦多一些高中的加勒比学生中，这种情况还在发生，就像它已在美国的很多非洲裔美国人学生中发生的那样，^[1]导致了异常高的退学率。^[2]

一个更令人不安的倾向是，在加拿大的一些黑人中出现了对警察和法院的秘密计划的恐惧症。这也是从美国传过来的，似乎除了受本地事态的影响外，还受到美国事态的影响（罗德尼·金和辛普森案）。不管警察和法院的歧视的现实情况如何——但歧视确实存在——很清楚，有些黑人利用非洲裔美国人有关“白人的正义”（white justice）和“政府秘密计划”（government plots）的辞令来夸大歧视的程度。安德鲁·哈克认为，这种对阴谋的恐惧症对于解释美国黑人中一个独立的、与主流对立的亚文化的存在和延续是很关键的。塞西尔·福斯特担心，一个类似的现象正在加拿大出现。^[3]如果加拿大不去解决对不公正的这些

[1] 关于非洲裔美国人方面的证据，参见 Ogbu, 1988, 第 164—165 页。

[2] Solomon, 1994, 第 191 页。确实，如所罗门指出的，退学率实际上低估了这个问题，因为很多黑人只是因为体育运动才呆在学校里，而对学术成就没有任何真正的兴趣或对之不关心（第 189 页）。所罗门认为，在这个“体育亚文化”（sports subculture）中的学生事实上已经“退学了”。

[3] Hacker, 1992, Foster, 1996, 第 115 页。

认识和对秘密计划的恐惧症，我们就确有很大的危险滑入到美国种族关系的模式中去。

然而，目前我们还不清楚采纳这种对立亚文化的倾向有多么广泛。这种倾向好像主要存在于来自加勒比海地区的黑人中，而不是那些来自非洲的移民（他们在黑人总人口中仍只占相当小的比例）中。然而，我们也不清楚这种倾向是主要存在于出生在加勒比海地区的黑人中呢，还是它正被传到出生在当地的黑人中。认为当地出生的黑人不大可能采取这种对立的态度有一定的证据。^[1] 其他论者强调的是，在多大程度上黑人学生仍然相信：在主流机制内是可以取得成功的，而且这种成功是值得追求的。^[2]

看来我们现在正处在加拿大种族关系史的关键时刻。如果进行有 192
意义的改革，那么加勒比黑人就能克服种族歧视的障碍，并采用移民融入的历史模式。但是如果什么措施都不采取，非洲裔美国人中的那种对立亚文化就会像滚雪球一样产生出来。

美国种族关系的历史告诉人们，这么一个隔离且对立的亚文化一旦形成，便很难消除。如我在前面指出的，对于黑人自身及整个社会来说，允许这么一个亚文化出现，代价都是巨大的。考虑到这些代价，进行任何必要的改革来防止这种情况的出现似乎都是合理的，实际上也是绝对必要的。我这儿没有篇幅也没有专门知识来估价什么样的政策和方案将会最有效，但是我将简要考虑一下这两个问题——黑人为主的学校和反歧视行动。我的目的不是无条件地为其中任一项辩护，而是为了强调需要解放思想，认真思考为应付紧急局面所可能采取的策略。

黑人为主的学校

多伦多的一些黑人群体支持建立以黑人为主的学校。这些学校面向

[1] 参见 Henry, 1994, 第 144 页。不幸的是，在其他地方，亨利讨论“黑人青年”的方式，使这个倾向是否既存在于出生在加勒比海地区的黑人中又存在于出生在当地的黑人中变得不太清楚。

[2] 参见 Toronto Board of Education, 1988。

所有种族的学生，但却首先是为黑人的教育需要而设计的。很多加拿大人担心，这是迈向更加全面的黑人分离主义和民族主义的第一步。这种担心在美国的背景中有一定意义，因为，如前所述，黑人民族主义的思想有一定的历史和社会学的依据。“以非洲文化为主导的”(Afrocentric) 公立学校的创立可以被看作是建立一个独立的社会这一更大计划的一部分。这一计划包括复兴或重建实行隔离的黑人大学、商社、媒体、等等。在美国，对一个独立的黑人社会性文化的期盼是有连贯性的(即使最终是不现实的)，对黑人为主的学校的提议一定要放在那种背景下考虑。

我的观点是，美国以非洲文化为主导的学校的大多数非洲裔辩护者事实上并不谋求重建或扩大体制上的分离。相反，他们正谋求长远的融入，视黑人专属学校为过渡步骤。这类学校有助于降低退学率，从而使更多的非洲裔美国人获得在主流机制内取得成功所必需的技能 and 资质。

无论怎样，在加拿大的历史背景中，那种认为黑人为主的学校会导致黑人在所有的方面都会分离自治的想法，显然是没有根据的。与美国不同，加拿大历史上没有黑人大学，也没有人提出要建立黑人大学。因此，要求建立黑人为主的公立学校就像要求移民子女上双语课一样。

193 在加拿大，它们只能被看作是融入主流的教育、经济和政治机制这一长远目标的过渡步骤。^[1]

实际上，黑人为主的学校不仅不会引起分离自治，相反，还会是避免出现一个分离且对立的黑人亚文化的最后的、也是最好的机会。一系列的研究已经得出了一致的结论：多伦多的混合学校对加勒比黑人很不亲合，原因是黑人教师和指导顾问太少，课程中没有黑人作家和历史，学校当局不能禁止同学使用种族歧视的称呼，在纪律惩罚中使用双重标准，并且黑人学生都被不恰当地分到那些没有出路的非学术的班里

[1] 关于加拿大和美国黑人为主的学校模式的不同，参见 Foster, 1996, 第 130—134 页。

去了。^[1] 这正在导致过高的退学率，并加强了那种在“白人社会”内成功是不可能的感觉。^[2]

通过积极地抨击混合学校里存在的种族歧视，部分这类问题能够而且应该得以解决。但是，很明显，20年的研究和改革对改善黑人的状况作用不大，所以值得考虑黑人为主的学校作为过渡步骤有助于实现长久融合。

当然，它们是否有助于降低退学率并促进长久的融合是一个需要事实来证明的问题。因此，任何建立黑人为主的学校的措施都应采取实验试点模式，对其实际结果进行严格的监控。

但是，它们或许会有用，原因之一是因为它们能够更有效地处理加勒比方言这个微妙的问题。^[3] 研究表明，很多加勒比海地区的学生在学校里吃亏是因为没有学会加拿大英语。学生们认识到这一点，并知道要在加拿大社会里取得成功需要学习加拿大英语。

然而，他们的方言在学校所受的待遇使他们感到蒙受了羞辱。他们经常听人说他们的英语说得或写得不“正确”，就好像牙买加英语是一种劣等英语，或不如加拿大英语准确一样。他们对自己的语言感到自豪，并痛恨任何视它为劣等语言的暗示（他们认为这种观点反映了一种微妙形式的种族歧视）。结果，他们中有些人宁愿拒绝在课堂上发言，而不愿遭到对其语言的嘲笑。

194

大多数学校管理者现在承认，教师不应把牙买加英语看作一种劣等

[1] 参见 Toronto Board of Education 1988; Henry, 1994, 第 6 章; Lewis, 1992, 第 20—21 页; Solomon, 1994; Braithwaite 1989; Dei 1994, 1995。

[2] 我不打算暗示，加拿大的种族歧视是针对加勒比成年黑人今天所面临的困难的惟一的或者甚至说主要的解释。首先，有些在极度困难中的黑人（例如，那些卷入犯罪、毒品或犯罪团伙中的黑人）是近期才到达加拿大的，实际上在牙买加的学校里接受了其大部分教育。在牙买加的学校里，有黑人教师和被黑人教育者采纳的课程。如果说只能由他们在加拿大接受的一两年教育对这些后果负责任的话，这将是难以令人信服的。最起码在有些情况中，由于他们在牙买加养成的态度及习性，问题的根源在他们到达加拿大之前就产生了；最坏只能说加拿大的学校没能够拯救那些过去已处于从社会裂缝中滑落下去的危险中的人们。

[3] 关于这个问题的研究，参见 Toronto Board of Education 1988, 第 33—34 页，附录 E, 第 4—5 页。

的或者不准确的英语。更准确地说，它只是英语的一种不同形式——许多国际英语中的一种——既不优于也不劣于加拿大英语。加勒比海地区的学生需要学加拿大英语不是因为它优越，而是因为它是加拿大社会使用的那种英语。在这种意义上，牙买加人同其他不说加拿大英语的人处境相同——他们必须把英语作为第二语言来学习。因此，有时他们受鼓励去上把英语作为第二语言（ESL）的课。

然而，问题是大多数加勒比海地区的学生不喜欢去和那些不说英语的移民一起上同样的把英语作为第二语言的课。不管怎么说，他们确实讲（一种类型的）英语，并且他们也因掌握了英语而得到移民加分。坚持要他们上把英语作为第二语言的课无异于贬低其语言。并且，即使学校设立特殊的“英语作为第二方言”（English as a Second Dialect）的课来解决这个问题，加勒比海地区的黑人仍然（看来也有道理）认为他们的方言没有像其他形式的方言（例如，纽芬兰或印度的英语）那样获得尊重和地位。

这可能看起来是个无足轻重的问题。然而，事实上大量证据表明，虽然移民想学（加拿大）英语，他们同样十分憎恨那种视其母语为劣等语言的观点。并且对移民母语的贬低（目的在于希望促进加拿大英语的学习）已被证明起着反作用。当移民相信他们的母语在更大的社会里得到尊重，并且对母语的眷恋被看作是正当的时候，他们的英语也学得最好。

如前所述，学校管理者已采取措施，使人们认为牙买加英语应当得到尊重，而不应遭到贬低。但是，牙买加英语与加拿大英语如此相近，以致于这种平衡行为比其他移民群体的情况要困难得多。纠正越南人英语使用中的错误不会被看作是对其母语价值的否定，但是，“纠正”牙买加人的英语则有可能被这样认为。到目前为止，我们几乎还没有公立学校应如何应对非加拿大的英语方言这一问题的模式。一个黑人为主的学校可能有较多的灵活性以便对此问题提出创造性的解决方案。

黑人为主的学校事实上是否会成功是个要靠事实来证明的问题。但是，我们需要避免简单地认为实行融合的学校本质上会改善融合，而黑人为主的学校本质上会造成分离。现实是，混合学校目前正产生一个独立的且与主流对立的亚文化，而黑人为主的学校则可能有助于改变这种趋势。

正如只招收女生的数学课或科学课一样，黑人为主的学校本质上是不主张独立的。这些课堂是否会鼓励更多的女生在大学里继续学习科学是一个复杂的问题，但是，很清楚，这些课堂就是为了促进这种长久的融入，而不是为了造成任何全面的性别分离。每个人都希望，完成了只招收女生的课程，女生会继续在其后的教育及就业中和男性一起工作，并在大多数情况下，在私生活中和男性生活在一起并嫁给他们。同样，没有理由认为，那些上过黑人为主的学校的学生将不会继续同白人一起生活和工作（或者可能同白人结婚）。这些学校的目的就是为了使黑人在主流社会内更有可能获得成功。

这些学校是否会实际上促进融合取决于很多因素，包括课程组织和计划的具体内容。当然，是否上这么一个学校必须是自愿的，并且教学材料也必须达到适当的政府标准。确保这些学校不只是依靠美国的“以非洲文化为主导的”学校使用的那些材料，这一点尤其重要。实际上，这项工程的一个非常重要的目的就是为黑人青年提供关于加拿大黑人的准确情况，以使他们不再像现在这样，那么严重地依赖美国媒体中的种族关系词汇和种族关系模式。

不用说，这些学校也不是解决教育中的种族歧视问题的一个圆满的方案。首先，很多黑人父母不愿意让子女上这种学校。并且，在加拿大的很多地方，黑人过于分散而达不到维持这种学校所必需的人数。因此，这个问题不是一个选择创建黑人为主的学校还是在混合学校里打击种族歧视的问题。不管黑人为主的学校是否被采纳，改革那些混合学校都是必不可少的任务。

并且，如果我们能够成功地消除混合学校里的种族歧视，我们就可

以预测，建立黑人为主的学校的要求就会销声匿迹。就像美国一样，
196 只要他们认为不会受到种族歧视，大多数黑人父母还是想让其子女上混合学校，正如他们想生活在混合区域内一样。但是，学校里的种族歧视似乎特别顽固，在这样的情况下，我们应认真对待有关黑人为主的学校的建议。

反歧视行动

另一个用于促进黑人融入的方案是反歧视行动。然而，当前这个方案也因被认为既不公平又造成不和而在加拿大各地受到抨击。

当然，不像在美国那样，加拿大针对黑人的反歧视行动不能被认为是历史上不公正的补偿。由于加拿大的大多数黑人都是移民社会的成员，一般来说没有什么历史补偿的问题。只有像哈利法克斯这样的地方例外。在哈利法克斯，对于是否应对历史上阿非利城（Africville）不公正的迁居进行补偿，确实在进行着一场认真的辩论。

但是，补偿并非反歧视行动的惟一理由。我认为，在加拿大的背景中，实行它的主要理由是它有助于削弱那种认为一切都是冲着加拿大黑人来的这样的观念。实际上，就是因为这个原因，反歧视行动在黑人社会中有巨大的象征意义。它被看作为数不多的征兆之一，表明白人对平等有真正的、真诚的信仰。它还被视为为数不多的白人不光说还花钱去做的事例，以此来证实他们信仰平等神圣。它表明，白人愿意付出代价——尽管是很小的代价——来改善种族平等。如斯蒂芬·刘易斯指出的，反歧视行动“无论在何地都是有色少数群体的光辉事业，他们把它看作是对机遇和途径最好的保证”。^[1]

反歧视行动不只是具有象征意义。研究表明，下等种族阶层出现的重要原因是一个事实：在加拿大，很多祖籍是加勒比海地区的家庭都是单亲家庭。来自加勒比海地区的花季少女怀孕率超常地高，因此

[1] Lewis, 1992, 第 17 页。

退学，但却不结婚。这些家庭往往是很穷的。造成这种现象的原因是复杂的，但是有理由相信，黑人（尤其是黑人男子）可怜的经济前途是个因素。^[1]如果年轻人认为他们最终能够支撑起一个舒适的家庭，他们也许会在完成学业及事业有成后再要孩子。

当然，我并不是说少女有意识地愿意怀孕。少女怀孕几乎总是没有准备的。对这种怀孕的直接解释一般是因为性教育和节育措施不充分、不合适。但是，在另一个方面，可怜的经济前途也许部分地解释了为什么未婚少女怀孕在某种程度上已逐渐地被接受，并被认为是正常的。这种期望无疑反过来会影响少女在教育或节育方面的决策。

这意味着在加勒比裔社区中与贫困作斗争需要改善其成员的工作前途。反歧视行动是能够实现这个目标的几个适当的政策之一。取消反歧视行动直接会加深黑人几乎没有经济前途这种观念，并使贫困的单亲家庭永久地循环下去。 197

然而，如果黑人面临着其他加拿大有色少数群体所没有的融入障碍——正如我所认为的那样——那么加拿大反歧视行动方案的目标群体就需要改变。如果阿拉伯裔加拿大人平均收入高于英裔加拿大人，那么为什么他们需要优先获取工作就不太清楚了。来自香港的移民也是这种情况。这些群体不能为历史上的不公正要求补偿；他们也不能宣称受贫困循环的困扰，并且也没有形成对立的亚文化的危险。

所以，我认为，没有迫切的需要或正当的理由把所有“有色少数群体”都包括在反歧视行动的方案中。实际上，如果住在温哥华富裕的亚裔社会内且受过良好教育的富裕华人移民的孩子，找工作时比住在纽芬兰贫困的渔村里的没受过教育的白人孩子获得优先待遇的话，那将是很不公平的。在这个例子中，多元文化政策已超出了公正融合的要求，至少给某些移民相对于其他人来说是不平等的特权。

也可以用同样的理由反对美国的反歧视行动计划。它给非白人移民

[1] 关于这个问题的讨论，参见 Henry, 1994, 第四章。

群体（甚至并无不利处境的移民群体）优先待遇。美国的情况是，由于受惠群体逐渐扩大，结果造成反歧视行动的涵盖面过宽。开始时，美国黑人是惟一的受惠群体。有些人指出，西南部的很多墨西哥裔美国人也受到了同样的历史不公平——例如，被剥夺了选举权，受到教育上的种族隔离和工作上的歧视。但是，没有人试图把受到过这种历史歧视的墨西哥裔美国人同其他拉美裔人区别开来，后者中的许多人都是来自拉丁美洲的近期移民。（也可能没有可行的方式作这种区分。）所以，这个方案涵盖面扩大，以包括所有的拉美裔人。但是，其他非白人移民群体的成员问，为什么拉美移民被给予优先待遇？为什么来自秘鲁的、说西班牙语的移民应得到优先待遇，而来自巴西的、说葡萄牙语的移民，来自菲律宾的、说加禄语的移民以及来自斯里兰卡的、说泰米尔语的移民却得不到这种待遇呢？因此，这个计划涵盖面扩大以包括所有的非白人移民群体。人们可以看到这个过程逻辑，但是在我看来，如果这个政策限于非洲裔美国人，它会更具效力和理据。诚然，

198 历史上遭受歧视的其他群体（例如，墨西哥裔美国人，或美国的印第安人），也有权享受某些补偿性计划 and 政策。但是，这些应作为个案处理，而不是把所有这些群体都捆在单一的一个包罗万象的方案之内。

因此，不论是在美国还是在加拿大，都有充分理由把我们的注意力和精力集中在黑人身上。我无意淡化加拿大或美国对亚裔或阿拉伯裔存在歧视这一现实。但是，我们可以把这看成半瓶酒的比喻。对亚裔和阿拉伯裔的歧视是真实的，但是我认为这同爱尔兰人、犹太人或波兰人到达加拿大时遇到的歧视没有什么不同。然而，与之相比，对黑人的歧视却仿佛更为根深蒂固。

无论怎样，即使所有有色少数群体继续被包括在加拿大的反歧视行动方案内，黑人也应自成一类，有专门的目标。有个广为流传的故事说，当联邦的反歧视行动方案宣布的时候，银行赶紧雇佣了足够的亚洲人来达到必须雇佣一定人数的“有色少数群体”的要求，以此来避免雇佣黑人。这个故事可能是杜撰的，但它也提出了一个真问题。只要我

们仍把反歧视行动看作是一种帮助社会中的那些处于最不利地位的人们的手段和克服种族排外和隔离的手段，那么关键是要确保它事实上帮助那些最需要帮助的人。在加拿大有色少数群体中，最需要帮助的人无疑是黑人。

我不想夸大反歧视行动对改善加拿大贫困黑人前途的效果。最终，只有相当少的人受益于反歧视行动，并且我们知道受益者往往是受惠群体（不论它是妇女还是有色少数群体）中那些已经相当富裕的人们。

因此，反歧视行动在一个更大的、旨在解决社会不平等问题对策中只是一个较小的组成部分。这个问题不是选择反歧视行动还是选择种族中立的反贫困方案的问题。后者是必不可少的，部分原因是因为贫困不只是存在于种族少数群体中，部分原因是反歧视行动只能使黑人中的一小部分人受益。但是，我认为，反歧视行动因为其象征意义而具有潜在的重要性。它是加拿大人承诺的要确保黑人享有平等机会的一个具体体现，它明确反驳了恐阴谋症，而这一恐惧症是产生对立的亚文化的根源。

就像对黑人为主的学校一样，我的目的不是无条件地为反歧视行动辩护，而是鼓励就其在加拿大可能发挥的作用进行一场坦率的辩论。我认为，对立亚文化将在加拿大的加勒比裔黑人中出现并得到巩固；加拿大面临着这种前途，令人担忧。如果反歧视行动和黑人为主的学校有所帮助的话，它们难道不值得考虑吗？并且，如果我们拒绝这些建议，又有什么策略能处理这种紧急情况呢？指出这些建议的局限性和不足很容易，但是，除非我们准备好了其他连贯性策略，否则，拒绝考虑这些建议无异于逃避现实。

第三部分

误解民族主义

第十章

从启蒙运动的世界主义 到自由主义的民族主义

对许多启蒙运动的理论家如孔多塞而言，进步是一个核心的观念。孔多塞的进步概念的一个显著特征是把个人从被赋予的角色和认同中解放出来。个人应该根据自己的意志，通过自身的推理和经验，自由地判断哪些传统观念和风俗习惯值得保留。现代性使人们摆脱了固定的社会角色和传统认同特征，获得解放，它还培养了自律的个体这样一种理想，来鼓励个人选择自己想要的生活方式。

孔多塞认为，世界主义是个人解放不可避免的自然结果。人们降生在某个特定的种族、宗教、语言群体中，其中一些人可能选择留在其中，而解放了的个人却认为，他们的选择范围不应因为他们是所继承的文化群体的成员而受到限制。随着越来越多的个人到群体之外去寻求选择权，并且随着文化成员资格变成了纯粹自愿的非强制的东西，族裔的文化认同逐渐丧失了政治上的重要性，而被一种更全球化的认同取代。那些较小的群体将逐渐融入到越来越大的群体中去。孔多塞相信，这个小群体融入大群体的过程最终会达到它的逻辑终点，即产生出一种普世语言，最后所有文化凝聚成一个单一的全球社会。

现实中，这一过程比孔多塞预想的要慢得多，有时实际上完全停顿了。事实经常证明，世界主义的吸引力远远比不上那些更加特殊的认同特征的吸引力。在我们的世纪里，世界主义不断与民族主义的势

力展开较量，但不论两者何时发生冲突，胜出的通常是民族主义。

204 由于孔多塞的著作写于民族主义时代之前，他没有预见到这种冲突。然而这却是启蒙运动的继承者们面临的最紧迫的问题。在启蒙运动的价值体系中，民族——即民族界限和民族文化——的适当角色到底是什么？许多启蒙运动的继承者认定，民族主义是定性的群体认同的一个非理性、非自由主义的衍生物，与个人自律的现代理想不一致，因此必将——或者至少是应该——随着现代性的进展而逐渐消失。根据这一观点，民族主义从本质上是与启蒙运动的价值观敌对的。

然而，在过去的几年里，却有越来越多的理论家对这一观点提出挑战，认为民族主义和民族政策为改进启蒙运动关于自由、平等和民主的价值体系提供了最好的环境。因此，我们可以看到，越来越多的论辩不是在自由的世界主义和非自由的特殊论之间展开，而是在自由主义的世界主义和自由主义的民族主义之间展开。

我所关注的也正是这一论辩。首先，我将确定世界主义和民族主义冲突的具体要点是什么(第1节)。然后讨论民族社会能够为启蒙运动的自由民主价值体系提供最佳环境的几点原因(第2—4节)。此处具有悖谬意味的是，我认为孔多塞自己关于语言作用的一些论述本应使他意识到民族认同在这些方面的价值(第5节)。然而，我们并不是反对所有的世界主义原则。在本文的结论部分，我提出几点建议，是关于如何把自由主义的民族主义与孔多塞的世界主义中较引人注目的那些特征协调一致的问题(第6节)。

1. 世界主义与民族主义

正如马克斯·贝姆指出的：“世界主义所认定的形式，一般说来，为特定社会实体或群体之特定理想所制约，代表着这一实体或群

体的反应。”(Boehm, 1931, 第 458 页)过去,世界主义是反对地方城市、地方阶级和地方宗教团体的特权的結果。但在当今世界,世界主义几乎总是在与民族主义的对比中得到界定。世界主义者几乎总被定义为对政治生活中赋予民族认同特征以特权这件事表示遗憾的人,那些拒绝以反映和保护民族认同特征的方式来安排政治活动这一原则的人。

当世界主义和民族主义的对比成为普遍现象,甚至成了陈词滥调的时候,它们之间冲突的具体要点却常常遭到误解,原因往往是民族主义的本质本身就被误解。因此,一开始我将简单介绍一下现代民族主义,而后再详细描述它与世界主义的冲突之处。

人们常说,我们生活在一个民族主义的时代。这意味着什么?就本文而论,它是指族裔民族群体坚持斗争以保持其独特认同特征和体制的坚韧性以及自治的意愿。这成为 20 世纪历史的一个惊人的事实:没有几个少数群体——也就是与更大的民族共同组成一个国家的民族群体——自愿融入更大的社会。

205

世界主义者没有预料到民族认同有这样的弹性。他们认定较小群体的成员将很愿意融入更大群体,只要其个人权利受到尊重。对伏尔泰来说,不论在哪个国家,只要个人自由受到尊重,人们就会产生归属感,而不会期望或要求国家同时保护其民族认同特征。^[1]孔多塞相信,小群体融入大群体的过程最终会达到它的逻辑终点,即产生出一种通用语言,最后所有文化凝聚成一个单一的全球社会(1795, 第 197—199 页)。这一观点并非孔多塞所特有。通用语言的理想同样为从笛卡儿和莱布尼茨到富兰克林、伏尔泰、达兰贝尔和杜尔哥等世界主义者所认同(1977, 第 42—43 页)。

对如何能够达到这个基于一种通用语言的世界大同社会,启蒙运动的世界主义者们内部产生过分歧。一些人认为这要涉及发明并普及一种

[1] 对伏尔泰来说,一个人的国家应该是“让他感到安全并懂得自由的地方”。国家的作用“不是将民族特征给予个人,而是保证他作为一个人类个体的基本自由”(Schlereth, 1977, 第 105、109 页)。

更合理的新语言，其他人则认为法语将逐渐成为通用语言。一些人认为一个世界文化的面世可以伴随政治上的统一即一个单一的世界政府或世界联邦来实现；其他人则认为即使保留现有政治界限，只要政治单位间的关系受到某种形式的国际法的调整，世界文化也可能出现。一些人认为睿智开明地使用殖民方式，可以促成世界文化的出现；其他人（如孔多塞）则感到它的出现将会（并且应该）是人们之间在自愿基础上交流和学习的结果，而不是通过把一种主导文化强加于处在附属地位的群体的结果。但是他们都有一种共同的认识，即，或迟或早，少数群体或“落后”群体会同化到更大更“先进”的群体中去，而且这样做符合他们的利益。

通用语言的理想在 19 世纪破灭了。但是支撑着这一理想的假定，即民族认同将减弱这一假定并没有消失。这种想法可以在 19 世纪的自由主义者和社会主义者中找到呼应。用穆勒的话说：

206

经验证明，一个民族可以产生并且可以融入其他民族，当它一开始就是人类种族中比较次等、比较落后的部分时，融入对它大有益处。人们无法设想，对布列塔尼人或法国纳瓦拉的巴斯克人来说，把他们带入高度文明和开化之人的思想感情之中——如变成法兰西民族的成员，被允许享有所有法国公民的特权……会比不上让他们孤独默对荒岩和过去的半野蛮的遗迹，在他们自己狭小的思想轨道上运行，而不参与或不感兴趣于世界的大潮流。对不列颠民族成员的威尔士人或苏格兰高地人也可以这么说。（Mill, 1972, 第 395 页）

在马克思和恩格斯的著作中我们可以找到几乎与上述言论完全相同的论述（如 Engels, 1952）。在 19 世纪，不论自由主义者还是马克思主义者都认定，伟大的民族，依靠他们高度集中的政治经济体制，成为了历史的承载者。较小民族各方面落后，发展停顿，只有放弃其民族特

征并融入那些伟大民族，才能加入现代化行列。保留少数群体语言的企图在导向上是错误的，因为对波希米亚的捷克人来说，德语是“代表自由的语言”，而对于布列塔尼人来说，法语是代表自由的语言，对于加拿大的魁北克人来说，英语是代表自由的语言。

这种观点在 19 世纪非常普遍。实际上，霍布斯鲍姆宣称任何批评穆勒或马克思所持的观点的论调都是“绝对的时代错误”，因为它实际上是 19 世纪的所有理论家的想法，无论左翼还是右翼。它不仅为欧洲国家内部同化少数群体提供了理论依据，还为向海外殖民提供了正当的理由。^[1]

认为进步总是伴随着将“落后”的少数群体融入“更具活力”的主流群体的观点依然存在于我们中间，尽管它已经改头换面。直到最近，大部分支持现代化的理论家还认定民族认同将逐渐消失，特别是那些较小的民族或少数群体的情况是这样。这些较小群体在融入更大民族的问题上面临着巨大的经济和政治压力。同时，支持现代化的理论家认为，这些群体的成员会接受这一进程，而不会牺牲经济富足和社会能动性去为维持其文化上作为一个独立社会的地位而斗争。

正是这一观点——它是 18 世纪的启蒙运动理论家、19 世纪的社会主义者和 20 世纪持现代化理论的理论家的共识——在我们这个民族主义的时代已经被证伪。民族主义目前已打碎了世界主义者对于民族认同将消逝并会出现一个基于通用语言的世界文化的企望。

然而，这一预期并非孔多塞的启蒙运动的世界主义的惟一内容——或许也不是最重要的内容。如果我们仔细看看孔多塞的其他预想，就会发现其中许多被证实是非常有先见之明的。比如，我们已经亲眼目睹了全球化经济贸易的增加和全球市场越来越自由化，而孔多塞早就把这视为在各国人民间建立和平关系的基本方式。我们也看到科学技术的

[1] Hobsbawm, 1990, 第 35 页。有关对待少数民族文化这一态度曾如何支持了欧洲的殖民主义，见 Parekh, 1994; Todorov, 1993, 第三章。

普及，全球性交流的增长，国际法、国际协调和人权方面的跨国机构不断增多——所有这些孔多塞都已经预见到了。并且，也许是最重要的，我们看到公民一律自由平等的原则为整个西方世界所采纳，表现为大众教育和自由民主宪法的拓展。对公民一律自由平等这一原则的承诺是如此成功，以至于公民再也不会认可其他形式政府的合法性。

作为这些过程的结果，现在我们可以说，所有西方民主制度下的民族群体都享有一个共同的文明——即相对于我们祖先的封建的、农业化的、神权的世界而言，他们共享着一个现代化的、都市的、世俗的、消费主义的、教育程度较高的、实行官僚政治的工业化、民主化的文明。世界主义在这些方面十分正确。这一过程所花的时间比孔多塞预料的长——大量准封建、准神权政治的农业社会在西方一直持续到本世纪——而且世界上很多地区还未实现工业化或民主化。但至少在西方，我们看到了这种孔多塞所拟想的共同文明的传播。说到其基本的社会组织形式，加泰罗尼亚人、佛兰德人、德国人、法国人、希腊人、魁北克人和美国人从来没有如此相似过。并且这一共同文明在一定程度上是以孔多塞所拟想的方式出现的。当帝国主义者在某些时候、某个地方强制充当重要角色时，这一共同文明的出现也是文化交流和在两愿基础上接受共同科学和政治形式的产物。

然而，孔多塞的一大错误是，认为一个共同文明的传播将导致一个共同文化的出现——也就是民族认同的消失和较小民族群体融入较大群体。但是相反，少数群体进行了斗争，以便保留他们作为一个独立和自治社会的地位，保证用自己的语言生活学习，甚至在他们将历史文化现代化和自由化的时候也是这样。^[1] 他们接受共同的文明，但希望以独立的自治文化的身份加入其中，并以民族主义来动员大众去达到这一目的。

[1] 由于《牛津英语词典》对“文化”的定义之一是“文明”，因此如果愿意，我们可以说所有西方社会都拥有共同的文化。但从另一个意义来说，享有一个共同文明的民族群体分属于不同的文化——也就是有着不同语言和体制及不同历史的不同社会。民族主义所寻求的正是保护这些各自独立的民族文化。

2. 民族认同与个人自由

我们如何解释并评判较小民族群体不愿融入较大民族，而是想要保持其独立社会性文化的愿望呢？世界主义者通常认为这种对保持文化的执著反映了非自由主义宁要属性群体认同而不要个人选择——这是与现代自律理想相违背的。如果这一观点正确，那么少数群体民族主义一直顽固存在的一个可能解释就是，启蒙运动的理论家夸大了自律的价值。在当代政治哲学中，关于自律价值的讨论十分踊跃。对自律所持的怀疑论通常来自保守人士或社群主义者对自由主义的批评（如 Sandel, 1982）。但即使是自由主义者，也日益对自律的特权地位提出质疑。毕竟，人们应该批判性地反思他们所继承的角色这样一种观点并没有被广泛接受，即使是在自由社会中。具体来说，它遭到孤立主义宗教团体如阿米希教徒或原教旨主义群体的反对，更不用提基督教、犹太教或者伊斯兰教了。许多自由主义者担心，以自律的价值作为自由主义的基础会导致“宗派主义”——它会分化这些群体，致使他们把自由主义国家视为一种威胁，并把其权威视为非法（Galston, 1995; Rawls, 1993a）。

我本人认为，对自律特权地位这些担心言过其实了。能够对传承下来的善的概念进行评估和修正是符合我们的利益的，这一观点在西方民主社会被普遍接受，有理由说也是现代性的一个决定性特征（Coser, 1991）。另外，我认为的确有理由说，当我们有能力理性地评价和修正我们的善的概念时，我们的确会生活得更好（Kymlicka, 1989）。^[1]

不管怎样，我认为，假定少数群体民族主义必然意味着要放弃个人

[1] 可以确定，有些孤立的少数群体抵制自律的传播，但他们只是例外，并且应按例外对待。关于这些群体的特别地位的讨论，见 Spinner, 1994，第三章；Kymlicka 1995a，第八章。也可见后面第十六章。

自律，这种观点从根本上是错误的。的确，某些民族和民族主义运动是非自由的。他们非但不使人们有能力自律，而且只是给人们分配特定的角色和义务，并且不准人们质疑和改动这些角色和义务。其他文化允许某些人的自律，却拒绝其他的人如妇女、低种姓的人或者有色少数群体的自律。为了保留其“纯正的”文化传统，他们也许寻求使自己孤立于其他民族或其他文化。

我们都很熟悉这样一种民族主义的图景：文化上惧外，种族上排外，反对民主，甚至奉行领土扩张，倾向暴力。这是欧洲在两次世界大战中给民族主义树立的形象，而它在巴尔干的进一步发展更加强了这一形象。但是自由主义的民主国家中的少数群体民族主义——不论在魁北克、加泰罗尼亚、佛兰德、苏格兰还是波多黎各——这样来进行描述没有什么用处。这就是此章我要集中讨论的那种民族主义运动。它们代表民族主义的一种特别形式，我认为如果一开始就设想它们与自律不一致，那我们就无法理解它们。

一方面，这一假定无法解释为什么许多魁北克或佛兰德或加泰罗尼亚的民族主义者同时也是自由主义的改革者。他们为争取自治而斗争，同时为其社会的自由化而斗争。为什么这些自由主义的改革者也是民族主义者呢？因为他们相信，参与到民族文化中，不但不会限制个人选择，而且还会使个人自由变得有意义。根据这一观点，自由意味着在各种可能中做出选择，而一个人所处的社会性文化不仅为他提供了这些可能，而且使这些可能对他来说有意义。因此，一个人所属的社会性文化逐步受蚀——像缺乏强有力的自治权的少数群体所面临的情况那样——会导致他的个人自律的逐步受蚀。^[1]

我认为，关于个人自由与个人文化归属之间关系的这一观点基本上是正确的，尽管很难表达清楚。我无意就此深入探讨，因为我在其他场

[1] 我使用社会性文化一词，意思是区域聚居的文化，其核心是一个共同语言，这一语言在社会组织中广泛使用，不论在公共生活中还是私人生活中（学校、媒体、法律、经济、政府等）。见第一章中更详细的解释。

合曾有详细论述(Kymlicka, 1995a, 第五章), 但其基本观点可以简述如下: 现代性是由个人选择自由规定的(至少部分地如此)。但是个人选择涉及什么呢? 人们对身边的社会实践作出选择是基于他们对这些实践活动的价值的理解。而要理解一种社会实践的价值, 首先就要理解我们的文化所赋予它的意义。社会性文化包括“传统和习俗方面的共同语汇”(a shared vocabulary of tradition and convention), 这种语汇支撑着一个完整的社会实践和体制(Dworkin, 1985, 第 231 页)。因此, 为了理解社会实践的含义, 就需要了解这种“共同语汇”——了解这套由语言和历史组成的词汇。一个行为过程对我们是否有意义取决于我们的语言能否将这一行为的意义生动表达出来, 以及如何表达出来。用语言生动地描述行为的方式则是由我们的历史和“传统习俗”形成的。理解这些文化叙事话语是我们对如何生活作出明智判断的前提。从这 210 个意义上说, 我们的文化不仅提供了各种选择, 还“提供了用以断定实践活动是否有价值的透视镜”(Dworkin, 1985, 第 228 页)。有意义的选择是否可得, 依赖于是否可以接触一种社会性文化, 依赖于对这种文化的语言和历史有所理解——即对它的“传统和习俗方面的共同语汇”的理解(Dworkin, 1985, 第 228、231 页)。为了使有意义的个人选择成为可能, 个人不仅需要获得信息, 还要有通过反思评价这一信息的能力, 以及言论、结社的自由。他们还需要接触这种社会性文化。

出于这个原因, 自由主义对个人自由的基本承诺能够加以扩展, 产生对维持社会性文化的持久活力和繁荣的承诺。在多民族国家中, 这导致少数群体民族主义的上升——即要求语言权利和自治权力。这些权利和权力保证少数群体在不确定的未来维持并发展其社会性文化。

3. “世界主义之必然选择”

自由主义民族主义的最新捍卫者, 更进一步地明确地描述了个人自

由和民族文化归属之间的关系，使这一描述得以发展。他们是耶尔·塔米尔(Yael Tamir, 1993)，阿维沙伊·毛尔高利特和约瑟夫·拉茨(Avishai Margalit and Joseph Raz, 1990)、查尔斯·泰勒(Charles Taylor, 1992a)、杰夫·斯平纳(Jeff Spinner, 1994)和戴维·米勒(David Miller, 1995)。^[1]但这并没有说服所有的人。在最近一篇引发争论的文章中，杰里米·沃尔德伦向这种观点提出挑战，并为他所谓的“世界主义之必然选择”进行了辩护(Waldron, 1995)。按这种世界主义之必然选择说，人们能够把选自不同族裔文化的“文化碎片”拿来，而感觉不到属于或依赖于某一特定文化。在现代世界，人们生活在“文化万花筒”中，在数不清的传统文化产物之间自由驰骋。每个人的生活都是这种文化碎片的大杂烩，包括，比如说，伊努伊特艺术、意大利歌剧、中国食品、德国民间传说及犹太-基督宗教(1995, 95)。

实际上，沃尔德伦对是否真有区别性文化的存在提出质疑。文化交流的程度——由于贸易的全球化、人类迁徙的增加和国际机构与交流的发展——使我们不可能明确提出一种文化与另一种文化的界线在哪里。他认为保持一种区别性文化的惟一方式就是人为地切断它和人类活动总体过程的联系。具有悖论意义的是，保持某一特定文化的“纯正性”或“完整性”的惟一方式是接受一种完全不真实的生活方式——拒绝承认文化交流和全球性相互依存这样一个不可抗拒的现实(1995, 第 101 页)。

然而，我们还不清楚，沃尔德伦的“世界主义之必然选择”是否真与他宣称要批驳的自由主义民族主义如此不同。毕竟沃尔德伦首先关注的是反驳这样的观点：即，选择和自我认同是由种族血统决定。比如，他认为一个吃中国食物，给孩子读罗马神话的魁北克妇女或者一个喜欢伊努伊特艺术，用日本的立体音响听意大利歌剧的爱尔兰裔美国人都生活在“文化万花筒”之中，因为这些文化活动来自于不同的族裔

[1] 对个人自由和民族文化的联系的进一步探讨，见第十一章。

群体。

但是这种文化上的混合——它的确是现代性的一个特征——不需要涉及社会性文化之间的运动。它只不过是人们享有多元社会性文化所提供的机会的一个实例，而这种多元文化是当代讲法语的魁北克社会或讲英语的美国社会的特征。自由主义民族主义者将文化定义为拥有某一社会性文化的历史的社会共同体——也就是拥有一套以共同语言运作的制度，管辖着私人和公共生活领域。根据这一观点，魁北克人在北美形成了一种独特的文化，因为他们是一个拥有一套相对完整的体制并以法语运作的历史的共同体。社会性文化的观念中没有禁止从世界其他地区吸收新思想和新实践活动的内容。一些现代魁北克人吃墨西哥食物，修炼佛教的禅宗，这一事实并不意味着他们在以法语运作的体制中生活和工作时不再形成自己的独特文化。它只是意味着他们所属的社会性文化是开放的，多元性的，能向其他文化借鉴它认为有价值的任何东西，并将其融入自身实践进而传给下一代。

对任何自由主义观点而言，这种文化间的交流都是一件好事。自由主义者不赞成这样一种社会性文化观念：它把文化间相互作用或相互学习的过程看作是对“纯洁性”或“完整性”的威胁，而非增加自身的机会。自由主义者想要一种丰富多彩的社会性文化，而一种文化的丰富性很大程度上是由于它利用了其他文化的成果。所以我们并不想在文化的周围建起围墙，把它从“世界的总体运动”中分离出来，就像前面第一段引用的穆勒的话所说的那样。那既不是西方少数群体寻求的语言权利和自治的目标，也不是其结果。

沃尔德伦忽略了这种可能。因为他认定，少数群体民族主义的目标就是保护其文化的“纯正性”。这也许正是东欧某些非自由主义的民族主义的特征。但是自由主义民族主义者并不寻求保留其“纯正的”文化，如果那意味着以他们几百年前的祖先的生活方式生活，那么就无法向其他民族和文化学习。如前所述，他们想生活在现代民主社会中，分享共同的西方文明。比如说，魁北克人或佛兰德人想要的是

212

保留其作为一个文化上独立的群体而存在——当然，他们总是在调整和改变他们的文化，但抵制让他们完全放弃本群体的生活并融入更大社会的压力。简单说，这些少数群体文化想变成世界主义的，并且接受沃尔德伦强调的那种文化交流，但不接受沃尔德伦本人的“世界主义之必然选择”，因为它否认人们与自己的语言和文化共同体的任何深层联系。

4. 民族特征和民主的公民资格

民族社会对启蒙运动学说的重要性也许可以通过另一种方式表现出来。启蒙运动的理论家们如孔多塞不仅赞成个人自律，也赞成民主化和民众在政治协商中运用其推理能力的权利。但这种共同的政治协商只有在参与者彼此理解和信任时才可行，而认为达到共同的理解和信任需要一些潜在的共性的想法，也是合情合理的。为了维持商议性和参与式民主，需要有一种共同感或共享认同感。

但是这应该是什么样的共享认同呢？如果考查现存的不同的民主制度，看一看哪种类型的共同点对商议性民主来说必不可少，我认为我们会发现商议性民主不需要共同的宗教信仰（或者更宽泛地说是生活方式）、共同的政治意识形态（如右翼与左翼）或者共同的种族或族裔血统。我们发现商议性民主制度和程序有能力超越这些宗教/意识形态/种族方面的分歧。

然而考虑到语言时，问题会更复杂。存在一些多语制民主国家——比利时、西班牙、瑞士和加拿大。它们中的每一个都至少拥有一个规模较大、其独特语言享有一定官方地位的少数群体。但是如果我们看一下这些国家中的民主讨论是如何开展的，就会发现语言在界定政治团体的界限和政治活动家的认同时越来越重要。

在所有这些国家中都存在一个相似的机制，通过它⁽¹⁾各自独立的

语言群体变得越来越区域化——也就是每种语言都在一个特定区域越来越成为统治语言，但是在这个地区之外则逐渐消亡（这一现象——即所谓“地域规则”——十分常见），^[1] 并且（2）这些地域化的语言越来越多地要求通过政治体系的联邦化获得更大的政治承认和自治权力。（区域化和联邦化的过程是紧密联系的——后者既是前者的原因，又是前者的结果。）政治界限划分出来以后，政治权力得到重新分配，因此区域化的语言群体能够在更大的联邦系统内实行更多的自治。

简单说，在每个这样的多语言国家，语言对决定政治共同体的界限起了越来越重要的作用。实际上这些国家正在成为由许多自治语言群体组成的大联邦。像其他少数群体一样，这些自治语言群体经常将自己描述为“民族”，并以民族主义进行组织动员，因此我们可以称这些国家为“多民族国家”。

有充分的理由认为，这些拥有“民族”语言的/地域的政治团体——无论它们是多语言国家中的单一语言的民族邦还是有特定语言的次一级行政区域——是现代世界中民主参与的基本论坛。它们在两种意义上是基本的。首先，民族/语言单位内的民主比在跨语言的更高层次上的民主更具有真正的参与性。例如，多民族国家中联邦层次或欧盟层次的政治辩论几乎不可避免是由精英人物控制的。

为什么呢？简单一点说，民主政治就是通俗语的政治。普通公众只有使用自己的语言讨论政治问题才感到自在。一般说来，只有精英才能熟练掌握一种以上的语言，才不断有机会保持并发展这些语言技能，因而才能在多语言环境下使用外语讨论政治问题时感到自在。另外，政治交流很大一部分内容是仪式性的，这些仪式化了的交流形式通

[1] 正如格兰所说，除一些都市以外，“瑞士地方一级没有官方双语制。瑞士也许同时使用四种语言，但是就大多数人的打算和目的而言，其领土上的每一个点都可被视为单语制。相应的，住在瑞士就意味着完全用德语或法语或意大利语生活”（Grin, 1999, 第6页）。关于比利时的地域规则，见 Lejeune, 1994 和 Senelle, 1989；关于瑞士，见 Mansour, 1993, 第109—111页，Grin, 1999。对于多语社会中“地域规则”的更一般理论描述，见 Laponce, 1987, 1993。

214 常使用特定语言。即使一个人熟练地掌握一门外语,如果没有对关于这些仪式化成分的知识,也无法理解政治讨论。^[1] 由于这些或其他的原因,我们可以期望——一般说来——使用通俗语进行的政治讨论越多,就会有越多的人参与。

当然,也存在跨语言的“公共空间”和公民社会形式。但是,它们更容易变得只是针对特殊问题和/或由精英控制。如果要寻找真正全民的“集体意志形成”过程——或大众“民意”——存在的证据,我们可能只有在共同使用某种共同语言的单位(以及使用该语言的共同媒体)中才能找到。1861年穆勒写道,在多语国家中,真正的民主“几乎不可能”,因为如果“人们用不同的语言阅读和演说,那么代议制机构运行所必需的统一民意就不可能存在”(Mill, 1972, 第392页)。来自欧洲的证据证明语言差异仍是发展真正“民意”的障碍。正如迪特尔·格里姆所说,正是使用共同语言运作的共享的大众媒体之出现,“创造了大众意见之形成以及民主参与这样两件事所必需的公众”,并且

主要由于语言差异,欧洲缺乏一个交流机制。其后果是,在可预见的将来,既不会存在统一的欧洲公众,也不会存在一种全欧政治话语。相反,公众话语暂时仍会局限在国家疆界之内,而在欧洲范围内,远离公众的职业化和利益集团的话语仍将居统治地位。^[2]

还可以在第二种意义上说,这些“民族”单位是基本的——也就是他们是评价其他层次政府形式合法性的最重要因素。这些民族单位的成员可能希望向上——向多民族国家的联邦层次,或是欧盟——分权,就像他们希望向下级地方政府分权一样。如前所述,人们期望这种向上

[1] 换句话说,讨论政治问题所需要的那种语言流利程度比掌握程式化了的经济事务或出于旅行目的所需要的那些语言知识要多得多。

[2] Grimm, 1995, 第296页。这种同样的机制还可见于欧洲各种多语言国家之国内。在这些地方,“民意”按语言界限划分的现象越来越明显。

(或向下)的分权,因为它常常有利于这些集体的民族利益。但是人们通常认为这些分权的合法性取决于民族单位是否(持续地)批准(并且只有当这些分权没有削减民族单位保持自身作为有活力的自治社会的能力时,才会批准)。更大单位所做的决定——无论是多民族国家的联邦政策还是欧盟的政策——都是只有在遵循了民族单位赞同的规则和程序的情况下作出,才被视为合法。规则的更改只有在经过民族单位辩论和通过之后才算合法。这些民族集体的成员在其内部用通俗语讨论他们意欲向上或向下交出多大的权力,并在民族层次上,定期地重新评价他们是否想收回其中的一些权力。更高层次上政治实体之权威的合法性取决于在全民层次上不断进行着的论辩和同意过程。这些决定是以民族利益为基础作出的(而不是以其他群体的,比如欧洲的整体利益为基础)。^[1]

215

所以证据表明,语言对构建民主政治共同体十分重要。实际上它对界定政治共同体越来越重要,而这些以语言划界的政治共同体不但是参与式民主进行辩论的基本论坛,还是其他层次的民主立法的论坛,以及政府论坛。只要情况确实如此,那么少数群体想要保持自己独立的社会性文化地位的愿望就不与启蒙运动个人自由或民主平等的价值观发生冲突,而是为这些价值观提供了最好的环境。我们可以用另一种方法说明这一点。启蒙运动的理想社会是一个由自由平等的人组成的社会,但是哪种“社会”才与之相符合?大多数人似乎认为就是他们的民族。他们最珍视的那种自由和平等,因而也可以最充分地利用的,是其自身社会性文化内部的自由平等。他们愿意放弃更广泛的自由和平等,来保证其民族的持续存在。

例如,自由民主国家里几乎没有哪个公民赞成一个边界开放的体系,人们可以在其中自由地跨越边界,到任何自己喜欢的国家定居、工作和投票选举。这样一个体系会大大扩大人们相互视为自由平等公民的国家

[1] 换一种说法,更高层次上政治权威的存在并不被视为道德上自生或自证的,而是被视为同意建立在成员民族单位这样一个条件的基础上的。与之形成明显对比的是,民族单位的自治权利被视为其所固有,而不是需要征得任何其他层次政府的同意。

的疆域。但是开放边界也很可能使自己的民族群体被来自其他文化的定居者超过，使他们无法保证自己作为独立的民族文化而存在。所以，我们面临的选择是：其一，日益增加人口流动性和扩大实行人人自由平等的疆域；或者其二，减少人口流动性以增加人们可以继续在其民族文化中享有自由平等之保证。自由民主国家中的大多数人赞成后者。他们更喜欢在本民族内部享有自由平等，即使这意味着在其他地方只有较少的工作和投票自由；而不是做一个自由平等的世界公民，如果这意味着减少在自己的语言、文化中生活和工作的可能性。

大部分自由主义传统的理论家都默认这一点。许多 18 世纪的启蒙运动理论家赞成开放边界的原则，但是从那以后，很少有自由主义的主要理论家这样做过，甚至都没有认真地考虑过这一点。^[1] 他们通常接受——实际上只是默认——人们最看重的是一个人在其社会性文化内部所享有的自由和平等。和罗尔斯一样，他们认定，人出生于一种“社会和文化”中，并且被期待在同一社会性文化中终其一生，这就为人之必然的自由和平等划定了一个范围(1993a, 第 277 页)。

总之，自由主义理论家普遍地(虽然可能是默认地)把文化或民族作为自由主义政治理论的基本单位。在这个意义上，如塔米尔所说，“大部分自由主义者都是自由主义民族主义者”(1993, 第 139 页)——也就是说，自由主义的目标是在自由化的社会性文化或民族中实现的。

5. 孔多塞关于通俗语的看法

尽管孔多塞为通用语言的观点辩护，有趣的是，他十分关注民族通俗语的民主价值。正如基斯·贝克注意到的，孔多塞把语言看作人类

[1] 有关启蒙运动为开放边界所作的辩护，见 Schlereth, 1977, 第 105 页。关于当代自由主义对开放边界的看法，见 Carens, 1987。

的“社会技术”，因此认为社会改革和语言改革密切相关(K. Baker, 1975, 第 361 页)。这并不仅仅只是认为没有语言，人类将无法做出任何有意义的个人行为或社会进步这种老生常谈。孔多塞更强调，重要的是谁说何种语言。人们掌握特权语言的途径上的不平等是其他社会不平等的主要根源。社会平等只能通过语言学习和运用上的平等才能实现。

对孔多塞来说，进步所面临的最严重威胁是封闭的精英集团使用一种神秘语言而垄断真理判定权(如祭司)。这种垄断首先因文字的出现而受到挑战，因为它使掌握科学的世俗人等参与知识的生产和评价。但是只要世俗话语是拉丁语，其结果仍然是一种排斥广大民众的真理判定权的垄断。只有以通俗语取代了拉丁语，科学才能被所有受过教育的人掌握。孔多塞曾说到，持续使用通俗语以外的一种语言“将把人们分成两个阶级，使错误和偏见永远存在下去，并给真正平等的实现、理性的使用和必然真理的获得设置永远无法逾越的障碍”(Condorcet, 1995, 第 118 页)。这与我在第 4 部分的论述类似。正如政治只有使用通俗语才能真正民主化一样，科学也只有使用通俗语才能真正民主化。

如果孔多塞关注通俗语使用的民主价值，那么为什么他还寻求建立 217 一种通用语言呢？孔多塞相信一旦大众公共教育消除了受过教育的人与普通大众之间的差异，向一个通用语言的转换就不会把世界分成掌握知识的人和没有掌握知识的人(K. Baker, 1975, 第 365 页)。如果建立一个公众教育的适宜体系，那么所有的人，不管属于哪一个社会阶层，都能学习这种新的通用语言，并且“像学习他们自己的语言一样容易”(Condorcet, 1795, 第 198 页)。掌握了这种新的语言，人们的思维会变得“精确和严密，使真理的知识更容易掌握，使错误几乎无隙可乘”(1795, 第 199 页)。

我们现在已知道这是不现实的，人们作了各种各样的努力来鼓励个人双语制，特别是在多民族国家，但是都失败了。比如，比利时的目标是使其公民早晨可以读佛兰德语报纸，晚上可以看法语的电视新闻，可

以同时流利地用两种语言交谈；当用两种语言参加政治辩论时，会感到同样自在。然而这些努力无一例外都没有成功。这些轻松掌握双语的个人或多或少只限于知识分子，而人口中的大多数都顽固地守着自己的语言。我们可以为这个事实哀叹，但我认为在可以预见的将来，它不可能发生改变。

一方面，孔多塞——像许多现代的知识分子一样——低估了许多人在学习第二外语时遇到的问题。即使当人们了解了另一门语言，他们也很少能像使用母语一样熟练地使用它。另外，孔多塞还忽略了人们使用母语进行表达的乐趣。语言是人们自身特征的一个基本标志，因此任何在公共场合对他们母语的地位的 attack 都将被视为对其自身的侵犯。^[1]

由于语言与民族认同在 19 世纪所形成的联系，这一点尤其重要。孔多塞是在大众教育和大众民主的时代之前进行写作的（尽管这两项他都赞成），因此他无法预见，如果让公众受教育并使他们用通俗语参与政治会有什么样的结果。他认为在民主政治中通俗语使用的增加只是一个向使用通用语言的世界主义过渡的阶段。但是现在我们知道大众教育与大众民主的结合有助于创建强有力的民族认同，而通俗语的使用使民族认同系统化，使公民有了新的尊严——这些认同特征直到今天仍然存在。

- 218 很重要的一点是要记住在欧洲历史的较早时期，精英们力图尽可能地把自已与“庶民”或“贱民”分离开来，而且他们自我宣称，他们与民众保持着距离，因而应掌握权力并享有特权。然而，民族主义的兴起提高了“人民”的价值。民族是以“人民”——即领土上的所有居民，无论其阶级或职业如何——界定的，他们是“主权的承载者，效忠的中心客体和集体团结一致的基础”（Greenfeld, 1992, 第 14 页）。民族认同到现代仍然十分强大，部分是因为它对“人民”之重要性的强调使

[1] 对一个人母语的工具体功能和表达功能之间的区别，见 Réaume, 1991。

所有个人都感受到尊严，不管他们的阶级是什么。以通俗语开展的大众教育和大众民主就是转向赋予人以尊严的民族认同的具体证明。使用人民的语言就是确认了政治共同体真正属于人民而不是属于精英。因此人们对通俗语寄托深厚的感情就不足为怪了，这种感情已经大大超出了纯粹把所熟悉的语言当作工具使用的兴趣。尽管世界主义者倾向于把人们对通俗语的执著看作是对定性的群体认同所持的非自由主义的感情，但是也许正相反，它反映了对公民自由平等的启蒙运动价值所怀有的深切执著之情。

鉴于人们对通俗语的工具和表达功能有兴趣，孔多塞那种期待公民为了更加世界化的认同而放弃通俗语的想法就十分幼稚。世界主义也许会取得最终胜利，但在可预见的将来，我们有充分理由认为，个人自由与民主参与的愿望只能在民族文化的大环境下去追求。

6. 结论：民族主义和世界主义的调和

在这一章中，我为自由主义民族主义辩护而反对传统的启蒙运动的世界主义。但是不去夸大两者之间的冲突，或者不要忽视两者的许多共同之处，也很重要。在国际关系层次上，自由主义民族主义者通常与孔多塞一样服膺于这一理想：世界秩序建立在自由贸易、国际法的发展(包括对人权的普遍尊重)和禁止侵略别国领土的基础之上。在国内层次上，自由主义民族主义者则像孔多塞一样服膺于自由民主的立宪主义、机会均等、宗教宽容以及更一般意义上的对多元主义和文化交流的开放态度。

因此，启蒙时代的世界主义者和自由主义民族主义者之间的争论十分有限。在我看来，最基本的分歧似乎是：通过诸如语言权利、公众假
219
日和自治权利，国家在保护和确认民族认同方面，应起什么作用。启蒙时代的思想家只是把国家看作个人自由的保护者，而不是民族文化或

认同的捍卫者(Schlereth, 1977, 第 109 页)。然而,对自由主义民族主义者来说,政府的合法的基本任务就是保护民族文化的持续活力,并且,从更普遍意义上说,是表达人民的民族认同。就像塔米尔所说的,政治机构应当是“民族认同的载体”,并且“反映其独一无二的特点,运用历史、文化、语言,有时甚至是民族群体的宗教,从而使其成员把这一特点看作自己的特点”(1993, 第 74 页)。^[1]

这一基本性争论导致了另一个比较次要的、关于移民的争论。大部分启蒙时代的世界主义者所赞成的基本上是一种“边界开放”政策——也就是跨越边界的、不受限制的自由迁徙权(Schlereth, 1977, 第 105 页)。另外,他们经常将它视为一种“自然权利”。然而正如我先前所述,对自由主义民族主义者而言,在迁移的利益和保证一个人的民族文化的生命力这一愿望之间,存在着互补性交换。有时,不论是文化上还是经济上,移民几乎总是使民族社会不断丰富的源泉。但是那是因为移民数量有限并且那些被允许进入的人受到鼓励去融入到已经存在的民族文化中去。然而,边界开放政策可能导致成千上万的新移民涌入一个国家,大大超出了其现存民族体制的吸纳能力。这是少数民族特别关心的问题(如移民到原住民的传统领地上定居)。^[2] 根据这些自由主义民族主义者的观点,国家拥有限制移民数量并鼓励其融入的合法权利,以便保护现存民族文化的活力。

因此自由主义民族主义与传统的启蒙运动的世界主义之间,有一些冲突之处。然而,我认为把自由主义民族主义描述为放弃世界主义也

[1] 启蒙运动的观点,即认为国家只能保护个人自由,而无法接受或促进任何特定民族认同的观点,无论如何都是有矛盾的。毕竟,国家必须决定公共教育和公共服务的语言,同时,也决定国内政治中内部下级单位边界的划分及确认公共假日——所有这些都不可避免地表达和促进了某一特定的民族文化。见 Kymlicka, 1995a, 第六章。

[2] 见第十五章的讨论。可以这样论证说,这所以对主流群体来说是一个现实的危险,只是因为西方国家否认他们有与那些比他们贫困的国家平等分享财富的义务。其结果是许多较贫困国家的居民把向西方移民看作使自己和其子女过上富足生活的最好希望。如果资源的国际分配能实现更大的公正,那么国家间的移民可能会少些,而选择迁徙的那些人也许只是为了加入他们所向往的文化才这样做的。在这些情况下,边界开放政策可能不会给社会性文化的生命力带来危险。

会造成误导。鉴于自由主义民族主义与启蒙运动的世界主义之间的许多共同之处，并且他们都服膺于自由和平等之普遍价值，我更想说，自由主义民族主义会重新定义世界主义。 220

如前所述，世界主义的定义总是为了应对某一个特殊社会群体的反应。在当今时代，世界主义几乎总是通过与民族主义的对比获得定义。我认为这是不幸的事。因为民族主义者不需要、通常也并没有否认世界主义的基本价值观如人权、容忍、文化交流以及国际和平与合作。^[1]

相反，世界主义应该在与它真正的敌人的对比中加以定义——如排外、褊狭、不公正、大国沙文主义、军国主义、殖民主义等等。确实有一些民族主义者表现出这些缺点，但是民族主义者的身份既不是带有这些缺点的必要条件，也不是充分条件。正如托马斯·施莱雷思所说，世界主义最好被理解为一种精神状态，表现在对排外的反对，对宽容的承诺和对遥远土地上人类命运的关注(Schlereth, 1977, 第XI页)。正如我想努力展示的，没有理由认定自由主义民族主义者不能拥有世界主义的这些优点。

[1] 确实，有些证据表明少数群体民族主义党派比反民族主义党派更支持国际援助。比利时的例子，见 Breuning, 1999。但我认为在魁北克和加泰罗尼亚也同样如此。

第十一章

世界主义、民族国家和少数群体民族主义

(与克里斯蒂娜·施特雷勒合著)

1. 引言

约翰·罗尔斯认为，自由主义公正理论应该适用于“社会的基本结构”。然而，这个“社会”是什么呢？在罗尔斯看来，“社会”是通过与民族国家联系在一起进行界定的。每个民族国家都形成一个(并且是惟一一个)社会；罗尔斯的理论适用于每一个民族国家的疆域之内。

不仅仅是罗尔斯自己把注意力集中在民族国家上面。大多数现代政治理论家也都想当然地认为，他们的理论适用于民族国家的疆域之内。当理论家们提出公正原则来评价经济体系的时候，他们集中研究的是国家的经济；当理论家们提出权利的原则来评价宪法的时候，他们集中研究的是国家的宪法；当理论家们对民主公民品质所要求的合适德行和特性进行论述的时候，他们问的是做一个民族国家的好公民意味着什么；当理论家们研究“政治共同体”(political community)能意味着什么或应该意味着什么的时候，他们问的是在何种意义上民族国家可被看作政治共同体。

对民族国家的关注并非都是明示的。很多理论家谈论“社会”、“政府”或“宪法”，而并不指明他们谈论的是什么样的社会、政府或

宪法。然而，一经审视可以发现，他们几乎总是心系民族国家。这表明这是一个何等普遍的模式。政治规范适用于被设计为单一的一体化的“社会”的民族国家之内，这一假定得到普遍认可，以至于很多理论家看不出有什么必要明确地去说明这一点。

诚然，理论家们模模糊糊地认识到，在民族国家的层次之上还有跨国组织，如欧盟和联合国，在民族国家的层次之下还有地方和区域政治机构。然而，这些政治机构都被认为是次要的，只是补充，而不能取代或挑战国家政治机构的中心地位。

因此，令人吃惊的是，直到最近，有关民族这一概念的政治理论著述还很少。如伯纳德·雅克所言：“没有重要的理论著述概括民族主义并为之辩护。在这个领域，没有马克思、穆勒和马基雅弗利。只有像费希特那样一流的思想家写过一些不太重要的文章，或者像马志尼那样二流的思想家写过一些重要的文章。”^[1] 222

以耶尔·塔米尔的《自由主义的民族主义》(1993)、戴维·米勒的《论民族》(1995)和玛格丽特·卡诺万的《民族概念和政治理论》(1996)这些书的出版为开端，近几年的情况已发生了巨大的变化。确实，最近几年，在民族主义政治理论方面发表了大量的文章，出版了大量的论文和论文集。^[2] 这些文献研究了政治理论研究以什么为合适的单位或合适的层次，我们可以从中拾得一些教诲。本章将概述一些主要的教诲，概括在三个标题下。

首先，这些著述有助于解释为什么民族概念和民族国家在西方政治理论中有如此重要的(尽管是不明显的)作用。至于为什么民主、公正、合法性及公民的理论和实践已变得与民族国家的机构密切相关，我们已经了解了很多。有几个最近经常被当作“自由主义的民族主义者”的作者认为，只有在民族国家内，贯彻自由主义民主原则才是现实的。在

[1] 引自 Ronald Beiner(1999)的“引言”。

[2] Miller 1995; Tamir 1993; Canovan 1996; Beiner 1999; Miller et al. 1996; McKim & McMahan 1997; Moore 1998; Couture et al. 1998; Lehning 1998; Gilbert 1998。

后面的第2节中，我们将讨论一些自由主义的民族主义的论点。

这些文献中的大部分都不仅可以被看作是对西方存在的民族国家的辩护，而且是对民族主义的辩护。我们所说的民族主义指的是一些政治运动和政府政策。这些运动和政策试图确保国家在事实上是“民族国家”，并且国家和民族恰好是一致的。自由主义民族主义指出，民族国家的存在不仅是个令人愉快的事情：更确切地说，采取某些措施使民族和国家尽可能一致也是合法的。

然而，民族主义运动使民族和国家所做的一致努力采取了两种很不同而且相互抵触的方式。一方面，国家已采取各种各样的“民族国家构建”政策，旨在使公民具有共同的民族语言，共同的民族认同和共同的民族文化；另一方面，包括在国家内的族裔文化少数群体已采取行动来谋求建立一个他们自己的国家。我们可把前者称作“国家民族主义”(state nationalism)，把后者称作“少数群体民族主义”(minority nationalism)。

无论什么时候，只要一个国家中有少数群体，上述两种民族主义策略都会造成严重的冲突。我们所说的“少数群体”指的是那些把自己当作一个国家内部的民族的族裔文化群体。面对国家民族主义，这些
223 群体普遍地抵制主流民族的同化压力，并且已经根据少数群体民族主义的路线，采取行动以形成他们自己的自治政治共同体，或作为独立的国家，或作为包括在一个国家内的自治区而存在。

国家民族主义和少数群体民族主义之间的这些冲突，是20世纪历史的一个无处不在的特征。而且，同大多数预言相反，我们并没有看到这些冲突有任何缓和。恰恰相反，在共产主义之后的欧洲，在那些正处在民主进程中的国家中，国家民族主义和少数群体民族主义之间的冲突仍是最强大的动力(和障碍)。甚至在制度成熟的西方民主国家中，在魁北克、苏格兰、加泰罗尼亚、佛兰德和波多黎各这些地方，少数群体民族主义正变得越来越强烈，而不是正在消失。

这就提出了一个很明显的问题：自由主义的民族主义者论证说，自

由民主制在民族的政治单位内运作得最好，如果他们是正确的，那么，这是为国家民族主义进行辩护，还是为少数群体民族主义辩护，抑或为两者辩护呢？并且，当这两种民族主义冲突的时候，我们应该怎么办呢？

很多自由主义的民族主义文献往往都回避这一关键性问题，并不重视这两种相互竞争的民族主义形式之间发生冲突的可能性。然而，不少作者已经指出，自由主义民族主义按其逻辑是应支持少数群体民族主义的。按照这个观点，族裔民族群体有合法的理由继续作为“民族”而行动，谋求“民族的”自治权利，甚至可能谋求分离。最近在这方面也有了一些重要著述问世，来解释少数群体民族主义的力量和韧性。我们将在第3节中研究这些理由。这是我们从这个文献中得到的第二点主要教诲。

这些文献有助于真正深刻了解民族国家、民族概念和民族主义的中心地位。然而，这些文献明显使人有一种密涅瓦女神的猫头鹰^[1]的感觉。正当民族受到其他力量的挑战并被其所取代的时候，我们好像对其重要性开始有了了解。尤其是，很多人指出，应研究那种以超国家的机构或国际机构为中心的、更为国际化的民主概念，而不是主要研究民族国家和少数群体民族主义。这些超国家的机构或国际机构正在出现，并且其影响越来越大，但是，传统的政治理论却几乎一点也没告诉我们适用于这些机构的民主、权利、德行和认同的类型。至少目前在“世界民主”理论的初步阶段，已进行了一些重要的研究，我们将在第4节中对之进行讨论。对这样一种理论的需要是文献告诉我们的第三点主要教诲。

总之，近期文献给我们三点启发：（1）民族国家为何对现代政治理论如此关键；（2）少数群体民族主义为何已成为自由民主生活的一个如

[1] 密涅瓦女神的猫头鹰(owl of Minerva)，密涅瓦是古希腊罗马智慧女神，黑格尔借此隐喻哲学只能在现实发生后去理解现实，而不能预见和指导未来。——译者

224 此持久的特征；(3)我们为何需要，至少部分地，用一个更为国际化的民主来取代或补充以民族或民族国家为中心的民主。不用说，这三点教诲各有稍微不同的导向。它们并不十分相容，并且，很难仅用一个理论调和它们。因此，很多理论家坚持认为它们中的一个“真正”需要学习的，而另外两点都言过其实了。例如，有些国际民主的辩护者不仅认为超国家的机构正变得像民族国家一样重要，而且还认为后者越来越过时，我们现在实际上正在经历“民族国家的末日”（Guéhenno, 1995）。同样，民族国家的辩护者经常对少数群体民族主义的重要性进行质疑；而少数群体民族主义的辩护者则经常认为国际民主是乌托邦而不予以考虑。

然而，我们认为，在所有这三点启发中有一个核心真理。这表明，同现在我们已有的政治理论概念相比，我们需要一个更加复杂的和多层次的政治理论概念，而这一概念对少数民族、民族国家和超国家的机构而言都要公正。我们这篇文章的目的不是为了发展这么一种理论，然而，或许可以找到这一理论的一些潜在的构造材料。

2. 民族的中心地位

回顾过去，我们可以看到西方在过去的两个世纪中有两个强大的趋势：(1)原来那些令人眼花缭乱的帝国、王国、城市国家、保护国和殖民地几乎无一例外地变成了民族国家。这些民族国家都已开始实行旨在传播共同的民族认同、民族文化和民族语言的“民族国家构建”政策，^[1] (2)各种前自由主义或非民主的政体（例如，君主政体、寡头统治政体、神权国家、军事独裁等等）几乎无一例外地变成了自由主义民主国家。

[1] 例如，18 世纪的神圣罗马帝国由 1800 块不同的“领土”组成，大到像奥地利那样的国家，小到传教士及王侯的庄园（Gagliardo, 1980, 第 4 页）。

按常识，民族国家同自由主义民主政体之间肯定有重要的亲缘关系。但是，这种亲缘关系的本质是什么呢？如前所述，政治理论家论及两者之间联系的著述少得令人吃惊。政治理论家往往潜意识地假定，他们论述的是一个民族国家的世界——就好像民族国家的存在仅仅是一个现实——而不研究是否或为什么民族国家为自由主义民主制提供了舒心的寓所。

然而，在过去的几年里，一个新的思想流派——经常被叫作“自由主义的民族主义”已经出现了。这个流派试图解释自由主义民主和民族之间的联系。我们可以认为自由主义民主涉及到三条相互联系而又有所不同的原则：(1)社会公正；(2)商议性的民主；(3)个人自由。自由主义的民族主义者认为，所有这三条原则在民族政治单位内可以实现得最好，或者也许只能在民族政治单位内实现。我们将讨论一下每一条联系。

225

(1) 社会公正

自由主义民主理论家对社会公正的确切要求是什么这一问题各有异议。有些左派自由主义者希望对资源进行彻底的再分配，以实现某种“资源平等”或“能力平等”的概念。但是，即使是自由主义的中间派和右派也大都一致认为，分配公正需要(i)有平等的机会获得参与现代经济和应聘好的职位所需要的那些技能和资质；(ii)有一个社会权益体系，来满足人们的基本需要并为他们提供保护以避害免灾(例如，卫生服务、养老金、失业保险、家庭补助金)。

为什么认为社会公正在这此意义上与民族国家有内在的联系呢？自由主义的民族主义者提出了两条理由。第一，福利国家要求我们对那些我们不知姓名的他人作出牺牲，而这些人我们现在不认识，也许永远不会遇到，并且他们的种族血缘、宗教和生活方式也同我们的有所不同。在民主国家中，只有当大多数公民都继续支持这些社会规划的时候，这些规划才能存在。历史表明，人们愿意为其亲属和那些与其有

同样宗教信仰的人作出牺牲，但是，却只有在某些条件下才有可能履行更多的义务。尤其是，必须有某种意义上的共同认同和共同归属把赠与者与接受者统一起来，以致于在某种意义上，为那些不认识的人所作出的牺牲仍可被认为是为“我们中的一员”而作出的牺牲。而且，必须使人们坚信，这种牺牲会得到回报：即，如果一个人今天为贫困的人付出，那么以后他自己的需要也会得到关照。自由主义的民族主义者指出，民族认同已经提供了这种共同的认同和相互信任，并且在现代世界上没有其他社会认同能够使人们在亲属和宗教群体范围之外持续地作出牺牲(同紧急时期的偶尔的人道主义援助相比而言)(Miller, 1995; Canovan, 1996)。

226 第二，对机会均等的信奉，根据定义，要求人们有平等的得到培训和获得工作的途径。随着经济的工业化，工作已逐渐要求人们具有较高的读写水平、教育水平和交际能力(同农民经济时代的工作相比较而言)。欧内斯特·盖尔纳认为，那种使用共同语的大众教育的普及，便是经济现代化对教育功能提出的要求。在盖尔纳看来，教育的“全民化”一开始并不是为了给所有的公民创造平等机会，而只是一种确保有一个合格的劳动大军的方法(Gellner, 1983)。然而，这种教育的全民化很快被左派自由主义者和社会民族主义者当成一种在社会中实现更大程度的平等的重要手段。全民教育体系，提供了那种使用共同的标准语言的标准的公共教育，成功地把落后地区和劳动阶级融入到共同的全民社会中去，并(在原则上)使所有地方和所有阶级的孩子都能够获得现代经济所需要的那些技能。实际上，在很多国家中，经常通过研究在这些共同的全民教育机构内不同群体的成功程度来衡量机会是否平等。

由于这两个原因，国家制定的各种“民族国家构建”政策可这样来理解：它们通过促进那种为再分配所需要的团结，通过促进在共同的教育机构和共同的经济机构里的平等机会，来实现社会公正。

(2) 商议性的民主

根据定义，自由主义民主是致力于民主化的。但是，对自由主义者来说，民主不仅仅是一个统计所有选票的公式：它还是一个允许所有公民在政治协商中提出理由的集体协商和立法的体系。（在选举中或在立法机关中）实际的投票瞬间只是更大的民主自治进程的一个组成部分。这个过程始于对需要解决的问题和解决问题的方案所进行的公众协商。这个协商产生的决策然后通过立法合法化，因为它反映了全体人民深思熟虑的意愿和共同利益，而不只是反映了大多数人的私利或一时的兴致。

为什么认为商议性民主在这种意义上同民族国家有内在的联系呢？这里，自由主义的民族主义者再一次提出了两个理由。第一，就像社会公正一样，商议性民主要求一种高度的信任。人们必须相信其他人会真的愿意考虑自己的利益和意见。并且，只有当那些在一次选举或辩论中失败的人感到他们下一次可能会取胜，并且如果他们取胜，其他人会尊重选举或辩论的结果时，他们才有可能尊重选举或辩论的结果。而且，正如我们已看到的那样，自由主义的民族主义者指出，迄今为止已经成功地获得了这种信任的仅有共同的民族认同。

第二，只有当参与者相互理解的时候，集体政治协商才是可行的，而这似乎需要一个共同语。在原则上，人们可以想像那些使用不同语言的人拥有大量的翻译机构，但是，很快，这将变得太昂贵且太麻烦而
227
无法实施。因此，当民族国家倡导一个共同语的时候，它们被看作是促成一种更有活力的商议性民主的形式。对自由主义的民族主义者而言，那些靠单一共同语运作的全民政治论坛形成了现代世界民主参与的主要场所，并且比那些靠不同语言运作的、更高层次上的政治论坛更具有真正的参与性。^[1]

[1] 关于这个问题的更为详细的论述，参见第十章。

(3) 个人自由

个人自由和民族主义之间的联系比民族主义与社会公正和商议性民主之间的联系更为复杂。后两者是共同的事业，因而很清楚它们为什么可能要求某种共同归属感。民族是否为公正和民主提供适当的社团基础是另外的问题(我们后面将讨论这个问题)，但是，显然，它们表明了某种社团的界限性。相比之下，民族主义是如何被看作有助于个人自由这一自由主义原则的，就不那么清楚了。要知道，民族主义往往假定人们的认同总是同他们的民族密切相关，人们只能在他们自己的民族文化内才能过上有意义的生活。然而，这不正是个人自律之自由主义理想意欲挑战的那种认为归属性的群体认同是有价值的思想吗？

然而，在自由主义的民族主义者看来，个人自律和民族文化的关系更加复杂。他们指出，参与民族文化，不仅不会限制个体选择，而且会使个人自由更加有意义。人们就他们周围的社会习俗进行选择；这些选择是以他们对这些习俗的价值观念为基础的。于是，一个人的民族文化不仅提供这些习俗，而且使这些习俗对他有意义。如阿维沙伊·毛尔高利特和约瑟夫·拉茨所言，从“熟悉一种文化的程度决定了想像力驰骋的疆界”这个意义上来说，归属于一种民族文化的人可以做出有意义的选择。因此，如果一个文化正在衰败或被歧视，“那么其成员可能拥有的选择和机遇就会减少，就会变得不那么诱人，而且他们的追求也就不大可能成功”(Margalit & Raz, 1990, 第 449 页)。

由于这个原因，自由主义对个体自由的基本承诺可被扩展成对民族文化的持续活力和繁荣的承诺。这并没有解释为什么人们喜爱他们自己的民族文化，而不是融入其他可能更为繁荣的民族文化。然而，对于为什么一个正在衰退的文化中的成员难以融入另一个文化这一问题，自由主义的民族主义者提出了一些理由。例如，毛尔高利特和拉茨认为，选择融入之所以艰难，不仅是因为它“确实是一个非常缓慢的过程”，而且还因为文化归属在人们的自我认同中的作用。文化归属影

响其他人如何看待我们并对我们作出反应(这反过来会影响我们的自我认同),从这个意义上说,它有一种“重要的社会形象”。而且,民族认同尤其适合作为“辨别身份的主要焦点”,因为它是建立在归属而不是成就的基础之上的。因此,文化认同为“(人们的)自我认同”提供一个“泊位和属员之安全感,而这种属员资格不用费力即可保证获得”。不过,接下来就意味着,人们的自尊同其民族所受到的尊重绑在了一起。如果一个文化不能受到普遍的尊重,那么其成员的尊严和自尊也会受到威胁(Margalit & Raz, 1990, 第 447—449 页)。关于对民族属员的尊重在提高尊严和自我认同方面所起的作用,查尔斯·泰勒(1992a)和耶尔·塔米尔(1993, 第 41、71—73 页)也给出了类似的论据。

塔米尔还强调了文化归属给我们的行为增加一种“额外的意义”的程度。我们的行为不仅变成了个人争取成就的行为,而且还变成了“文化生产和再生产所依赖的一种持续创新努力的一部分”。而且她还指出,当机构处于“可以从一种(人们)发现可以理解和有意义的文化中获取信息的时候”,这“将会带来一定程度的透明度,促使人们对公共事务的参与”。随之而来的是,这将培养一种归属感,培养相互认可和相互负责的关系(Tamir, 1993, 第 72、85—86 页)。詹姆斯·尼克尔强调指出,当父母不能把他们的文化传给子女和孙子女那一代人时,可能会给价值不菲的代际纽带造成损害(Nickel, 1995)。本尼迪克特·安德森和哈伊姆·甘斯强调,通过把我们与一个似乎溯及远古且持之永恒的存在物联系在一起,民族认同能够使我们超越凡生而至永存(Anderson, 1983; Gans, 1998)。自由主义的民族主义者指出,由于所有这些原因,人们的个人自由感及有意义的自律感一般是与参与自己的民族文化联系在一起。

总之,对于为什么民族国家可以作为自由主义政治理论研究的合适的单位这个问题,自由主义的民族主义者提出了一系列的理由。他们指出,社会公正、商议性民主和个人自律的自由主义民主观念在民族国

家(即,在一个已经在其公民中普及了共同的民族认同、文化和语言的国家)可以最好地得以实现。如玛格丽特·卡诺万指出的那样,民族是使自由主义民主国家运行的“电池”(the battery)(Canovan, 1996, 第 80 229 页)。^[1] 只要这些自由主义的民族主义论据是合理的,它将有助于解释为什么(如塔米尔所言)“大多数自由主义者是自由主义的民族主义者”(1993, 第 139 页),并有助于解释为什么西方政治生活的自由主义化和民族主义化一直在同时进行。^[2]

3. 民族化进程中的国家和少数群体民族

自由主义的民族主义的这一论点有很多可以质疑的地方,尤其是在这个全球化的时代。我们很快就会研究这些问题。然而,在我们研究它们之前,自由主义的民族主义这一论点中还有一点不太明确的地方需要研究。

自由主义的民族主义者认为,当同一个政治共同体内的人们共享一种民族感时,会有各种便利。但是,我们知道,这种共享的民族感不是“天生的”,在过去也不总是存在的。在很多民族国家中,那种认为该地域内的所有居民有或者应该有相同的民族身份的观念是相当新的,最多有几个世纪的历史,并且它经过了很长时间才进入普通人的想像之中。换言之,在历史的最初时期,民族国家并未出现,而且也不是一夜之间就产生的:它们是那些精心制定的民族国家构建政策的产物。国

[1] 我们应该强调指出,和我们在这部分中提到的其他作者不同的是,卡诺万并不是真的赞同自由主义的民族主义立场。确实,在有些方面,她为自由主义民主同民族概念如此密切相关而感到遗憾。不过,她指出,这种联系确实是很强有力的,而且还不清楚自由主义民主的其他基础将是什么。

[2] 它还有助于解释理查德·萨克瓦注意到的悖谬:“自由主义是意识形态中最普遍的一种,然而具有悖谬意味的是,它在形式上又是最民族的——当穆勒、朱尔·米芝勒和朱塞佩·马志尼成为自由主义的民族主义的理智的支持者时,他们注意到了这个特征。”(Sakwa, 1998)

家采取这些政策以普及并加强民族感。这些政策包括全民教育课程，对全民媒体的支持，采纳民族象征和通过官方语言法、公民和国籍法，等等。由于这个原因，最好把它们叫作“民族构建国家”或“民族化进程中的国家”（nationalizing states），而不是叫作“民族国家”。^[1]在很多国家中，成功地普及共同的民族认同是一个意外而脆弱的成就——一个正在进行的过程，而不是一个已经完成的事实。

诚然，在有些国家中，这些民族国家构建政策是非常成功的。考虑一下法国或意大利。1750年时谁会想到，现在在法国或意大利境内的所有人实际上都有相同的语言和民族观念呢？然而，在很多国家中，这些民族国家构建政策已遭到数量众多集中居住的少数群体的抵制，尤其是当这些少数群体在历史上曾行使过某种程度的自治权，而当他们的家园被融入到更大的国家中去的时候，这些自治权被剥夺了。如我们前面指出的那样，这些少数群体经常把自己当作“国内的民族”（nations within），并且已沿着民族主义的路线行动，以获得或重新获得自治权利。

这种少数群体民族主义经常直接同国家民族主义相抵触，因为后者 230
旨在在整个国家内培养一种共同的民族认同。实际上，这种少数群体民族主义经常是国家民族主义和民族国家构建政策首当其冲的靶子。要知道，主流群体的成员已经普遍地具有某种共同的民族观念，这种观念反映在了社会性文化上面，因而可能并不需要靠鼓励或施压而使之得到认同。民族国家构建政策有时是为了帮助民族内部处于不利地位的成员或被边缘化的成员进入主流社会，但是，这些政策同样普遍地针对那些根本不愿归属更大的民族的人们——即，针对少数民族——目的是消除他们要在所属国家内形成独特的民族这样一种观念。

这就提出了一个问题；这个问题在沃克·康纳的一篇有名的文章的标题中得到了很好的概括：民族国家是“建设民族还是破坏民族？”

[1] 关于对这个论点的进一步发挥，参见 Brubaker, 1996。

(Connor, 1972)。实际上,两者都是。民族国家普遍地通过破坏少数民族民族身上先前就存在的那种独特民族观念而谋求建立共同的民族观念。19世纪法国政府针对布列塔尼人和巴斯克人而采取的大量强制措施,当前斯洛伐克政府针对匈牙利族裔而采取的政策,或拉脱维亚政府针对俄罗斯族裔而采取的政策,都可以使我们看到这一点。

而且,这还提出了一个重要的问题。这一问题在政治理论文献中被严重忽略了,甚至那些强调民族认同在自由主义民主中的中心地位和重要性的文献也忽略了这一问题。如果一个国家中存在两个或两个以上的民族,并且国家民族主义直接与少数群体民族主义相抵触,且谋求削弱后者,那么我们应该怎么办呢?如果国家式民族国家构建涉及到破坏少数群体民族,我们还应该赞同国家式民族国家构建吗?

这样来看待这个问题就等于预设自由主义的民族主义者不仅为那些碰巧存在的民族国家辩护,而且还为民族国家构建计划的合法性辩护。在一些著述中这一点并不总是很明显:有些作者把民族国家的存在当作是已知的,而对于为了使民族国家产生而必须做的事(如果有的话)一点也不论述。然而,如前所述,民族主义的本质就是关于政治运动和政府政策的,而这些运动和政策就是为了积极确保国家——事实上就是那种国家和民族重合的“民族国家”。因此,任何民族主义理论,不论是自由主义的还是其他的,都必须解决下面这个问题:即,为了使国家和民族在更大程度上重合,应采取哪些合法的措施?^[1]在考虑这个问题的时候,我们需要认识到,国家式民族国家构建经常是与破坏少数群体民族联系在一起的。

231

有人可能会认为,冲突并不像我们描绘的那样严重。要知道,我们

[1] 韦恩·诺曼详细地指出,在对民族主义进行理论化时,政治理论家的真正任务不是评价民族国家作为机构的优缺点,而是评价民族国家构建作为政治实践的优缺点。他认为,民族主义的这一方面几乎被政治理论家完全给忽略了(Norman, 1996, 1999)。例如,克雷格·卡尔霍恩指出,尽管19世纪很多自由主义者赞同民族国家,他们“没有解决民族认同赖以产生的那些过程,而且也正是通过这些过程每一个地域内的人们都被鼓励(或强迫)采取相似的认同、语言和生活方式”(Calhoun, 1997, 第87页)。现在的民族主义理论家一般也是如此。另外,参见第一章。

给出的那些国家民族主义的例子几乎都不是当代自由主义的民族主义者支持的那种民族国家构建的例子。不论是在 19 世纪的法国，还是在 20 世纪 90 年代的斯洛伐克，民族国家构建政策都是以一种强制的方式贯彻的，践踏了人们的基本公民权和政治权利（例如，自由结社的权利和新闻自由的权利，竞选政治职务的权利，等等）。毫不奇怪，这些形式的国家民族主义是破坏民族的。但是，当代自由主义的民族主义者只支持那些尊重人们的基本人权的国家式民族国家构建政策，并且有人可能希望这些更为温和、更符合自由主义的国家民族主义不会“破坏民族”。

不幸的是，即使当国家民族主义符合人权的要求时，它同少数群体民族主义之间的冲突也没有消失。正如在第四章中指出的那样，国家可以以多种方式不必践踏个体公民权和政治权利就可系统地削弱少数民族的权力。这些方式包括定居/移居政策、对内部的下级政治单位的界限和权力的调整，以及官方语言政策。这些政策是西方国家进行“民族国家构建”方案中的共同成分。^[1] 这些政策包括：在少数群体领地定居的政策，削弱其政治机构和教育机构的政策，和强加一个共同语的政策。这些政策已成为国家式民族国家构建的重要工具。而且，尽管它们不像法国 19 世纪的政策那样具有强制性，然而，在其目的和所造成的后果上仍是“破坏民族”的。

即使在自由主义民主宪法规定的范围内进行国家式民族国家构建，它仍是破坏少数群体的。这有助于解释为什么在西方民主国家中，少数群体民族主义仍是一种强大的力量，以及为什么在好几个地区（例如，佛兰德、魁北克、加泰罗尼亚、苏格兰）分离仍是当前大家所关注的问题。除非国家明确宣布永远不再实行这种国家式民族国家构建政策，否则，不论少数民族的个体公民权和政治权利得到多么有力的保

[1] 共产主义的方式与此不同。关于共产主义领导人如何制定移居政策，如何划分选区，以及如何制定语言政策，参见沃克·康纳对此的论述。所有这些政策都是共产主义处理少数民族问题的关键性政策手段。参见 Connor, 1984。

- 232 护，他们都不会有安全感。这意味着，在事实上，国家必须永远放弃成为“民族国家”的打算，而承认是并且将永远是一个“多民族国家”。

因此，自由主义的民族主义者无法逃避国家民族主义和少数群体民族主义之间的冲突。所以问题依然如故：如果国家式民族国家构建涉及到破坏少数群体，它是否可行呢？如前所述，有关这一问题的著述非常少。从某种意义上说，这个问题仍然被忽略是可以理解的。国家民族主义和少数群体民族主义之间的冲突使自由主义的民族主义的辩护者处于严重的困境之中。如果对国家来说，成为民族国家确实是可取的，那么在那些有两个或两个以上的民族群体的国家中，看起来就只有两种令人讨厌的选择了：要么通过分离和重新划分边界来分裂多民族国家，使所有的民族都形成它们自己的民族国家；要么使每个多民族国家中的最大或最强的民族群体用国家民族主义摧毁所有与之竞争的民族认同。在当今世界上，民族的数量大大超过了国家的数量，并且很多民族群体都在同一块地域内相互混合，因而第一种选择显然是不现实的，而且这种选择的后果将是灾难性的。^[1]但是，后一种选择好像是专横且不公正的，并且同民族认同值得尊重和认可这一基本原则很难相容。

面对这种困境，自由主义的民族主义者的反应方式是多种多样的。有的人干脆忽略这个问题。其他人硬着头皮指出，在任何可能的地方，多民族国家应该分裂成单一民族国家（例如，Walzer, 1992c）。然而，还有人指出，如果少数群体能从更大的社会中得到一定程度的尊重，它们可能被说服放弃它们的“民族”观念，并融入主流民族（例如，Miller, 1995）。目前，证据表明，这种希望是不现实的。在西方民主国家中（并且实际上在全世界），少数群体已越来越坚持而不是放弃它们的民族地位以及它们的民族权利。这个希望之所以是不现实的，恰恰是因为自由主义的民族主义者自己提出的那些理由：也就是，人们对自

[1] 我们在这里只是稍微提了一下一个非常复杂的问题——即，分离权——这已成为最近辩论的一个主题。参见，例如，Buchanan, 1991；Lehning, 1998；Moore, 1998。

己的民族认同和文化有深深的依恋，人们深切希望用自己的语言参与政治。的确，如果我们重新研究一下第二节中讨论过的自由主义的民族主义者的论点，就会发现它们同样适用于少数群体，就像它们适用于主流民族一样。

而且，“尊重”少数民族的最低条件是保护它们不受上述不公正的民族破坏政策的伤害。但是，所需要的这些措施恰恰涉及到要重新肯定少数群体的独特的民族观念。例如，为了防止不公正的移居政策，少数民族可能会提出某些领土要求——要求某些领土为其专用。或者它们可能要求对移民活动进行一定的限制。例如，在移居者能够参与当地或地区选举之前，他们须达到在当地居住了很长时间这一要求。或者他们不能拥有他们的语言权——即他们可能被要求上以当地语言运作的学校，而不是接受使用他们自己的语言并受社会资助的教育。同样，法庭和政府服务可能也需要使用当地的语言。这些措施全是为了减少涌向少数民族家乡的移居者的数量，并确保那些已经到来的移居者愿意融入当地的文化。同样，为了避免在政治上失去权力的后果，少数群体在下列方面的权利需要得到保证：如自治、以群体为基础的政治代表权、对那些直接影响其文化生存的事情有否决权，等等。并且为了避免语言上的不公正，少数民族可能要求它们的语言(至少在它们的地区内)具有官方语言的地位。 233

所有这些要求都是世界上少数群体民族主义的中心问题；它们提供了一个国家是否已放弃追求一个共同的民族感，并接受多民族这一现实的具体证据。实际上，它们都涉及到少数民族不仅有权放弃国家式民族国家构建政策，而且还有权为维持自身作为一个与主流群体并存独特且自治的社会，而进行自己的少数群体民族国家构建。而且，证据清楚地表明，除非这些要求得到满足，否则少数民族在所属国家内是不会有安全感的。因此，那种认为少数民族可能被说服融入主流民族的想法看起来是相当荒谬的。少数群体民族主义会像国家民族主义一样充满活力，原因也一样。

这会把自由主义的民族主义者置于什么样的境地呢？自由主义的

民族主义者普遍指出，由于民族认同对于人们的自由和自尊很重要，并且还由于一个共同的民族认同符合很多合法的自由主义价值观念，因此，从道义上来说，需要民族和国家重合。然而，这种立场现在看来却是自掘坟墓。通过摧毁少数群体的民族性来培养一个共同的民族认同这种做法看起来是虚伪的（并且经常是不现实的）。然而，我们不可能希望允许所有的少数民族都组建自己的国家。

234 我们认为，这并不需要放弃自由主义的民族主义的洞见，但是要求重新确定目标。民族认同是重要的，并且有助于创建使民族群体可在其中行使自治权的政治单位。然而，这些相关的“政治单位”不能是国家。我们需要设想一个多民族国家的世界，而不是一个单一民族国家的世界。在当今世界上，如果自由主义的民族主义要成为一个可行且可辩护的方法，我们需要放弃自由主义的民族主义的传统目标——即在每个国家追求实现民族的统一——而且把国家想像成自治民族的联邦，在这一联邦中，边界划分和权力分配应以所有的民族群体都能享有某种程度的自治为依据。

我们可把这个新目标叫作“多民族联邦主义”的目标，并且很多西方国家（例如，西班牙、比利时、英国、加拿大）都明白无误地倾向于这一种模式。然而，到目前为止，几乎还没有任何著述论及这种多民族联邦的政治理论。关于如何在多民族国家中适当地划分界限及分配权力，关于少数民族应该行使的自治之形式和范围，还没有相关的政治理论。^[1]

4. 需要更加符合世界主义的政治理论概念

至此，我们已经研究了民族国家成为自由主义政治理论传统研究单

[1] 关于这样一种理论的尝试性研究，参见 Norman, 1994; Baubock, 2000; Tully, 1995; 并参见前面第五章。

位的原因，以及为什么少数群体民族主义在将来仍会是一种强大的力量。但是，即使我们接受这些论点，这也不等于否认我们需要那些超越语言/民族界限的国际政治组织这一显而易见的现实。我们需要这些组织，不仅是为了应付经济全球化，而且是为了处理共同的环境问题和国际安全问题。即使是那些继续强调民族和民族认同在当今世界上的中心地位的人也普遍接受这一现实。

目前，这些跨国组织表现出严重的“民主赤字”，而且，在公民看来它们几乎没有公共合法性。这些组织基本上是通过政府之间的关系组织起来的。如果个体公民直接参与其组织的话，那么这种参与也是无足轻重的。何况，这些组织都是按应急方式演化而来，每一个组织都是针对一种特殊的需要。它们在处理下列问题时，没有基本的理论或模式：我们想要什么样的跨国组织，如何管理这些组织，它们之间的相互关系应当是怎样的，或应该用什么样的原则来调控它们的结构或行为。

总之，虽然我们的跨国组织越来越多，而且它们对我们生活的影响也越来越大，我们却没有关于这些跨国组织的政治理论。关于民族国家的组织应该执行什么样的公正原则，我们有完善的理论；关于在这些民族组织中公民应有什么样的政治权利，我们有完善的理论；关于面对这些组织公民应有什么样的政治权利，我们也有较完善的理论。相比之下，关于什么样的公正原则、民主标准或忠诚规范适用于这些跨国组织，则很少有人能有个清晰的概念。

235

然而，越来越清楚，我们不能再把民族国家或少数民族作为政治理论的惟一或主要的背景。我们需要能够明确地应对这类问题的、更加符合世界主义的民主和政府管理的概念。这个领域中最重要成就可能是戴维·赫尔德的“世界主义政府管理”模式(Held, 1995)。赫尔德的世界主义的论点论述了三个问题：(1)个人自律原则；(2)政治合法性；(3)民主公法。他认为，民族国家框架再也不能确保这三条原则。在讨论这样一个世界主义的政治理论所面临的困难之前，我们先简要讨

论一下每一个问题的论点。

(1) 个人自律

规范的政治理论的目标是为了确保个体在他的政治背景中的自律。赫尔德的论点即始于这一前提。自律应被理解为“人类自觉地进行推理的能力，人类反省及自决的能力”（Held, 1995, 第 151 页）。他同意自由主义的民族主义者的观点，认为自由主义民主政体的民族国家在政治理论中的历史支配地位部分成由于它确保了个人的政治参与和自由。这是通过代议制和有限的政府的程序实现的，它反过来又使个人自律成为可能。然而，赫尔德认为，民族国家已经不再有保护个人自律的能力了。相反，民族国家已经融入到超国家的经济、军事和法律组织中去了。赫尔德还指出，在制度化水平不这么高的地方，国家之间越来越在文化、媒体和交流方面相互依赖。国家之间的相互依赖已达到如此深的程度，以至于再也不能想当然地认为民族国家有能力决定那些关系到其成员的人生机遇的重大问题。因此，仅仅依靠民族国家并参与其内部的民主组织和程序，再也不能充分确保个人自律了。

(2) 政治合法性

236 自由主义的民族主义者认为，民族国家的一个优点在于，全民选举和全民政治协商的过程为使民族国家对政治权利的行使合法化提供了有力的基础。然而，如赫尔德指出的那样，如果民族国家融入超民族政权中的程度达到了民族国家的议会在很多政策决策中不再有最后决定权的时候，使这些决策合法化的关键程序就被破坏了。在决策前期进行的、最后形成决策并使决策合法化的集体协商过程或共同意志的形成过程消失了。为了重新满足民主制对责任和合法性的要求，必须重新考虑什么样的政治共同体更适合满足这个要求。由于超民族的政权在这方面得分日高，只有通过发展公民在超民族共同体中的代表制度和参与形式，政治合法性才能得以恢复。

与他所说的“超全球化论者”(hyper-globalizers)不一样, 赫尔德承认民族国家不会逐渐消失。他在世界主义模式中为民族国家留出了位置, 并使它们在代表其成员方面发挥了重要的作用。然而, 赫尔德坚持认为, 它们必须同其他基于非政府组织、国际非政府间组织、国际组织等决策中心分享政治空间, 而这些决策中心中的每一个都会为民主政治行为提供活动场所。

(3) 权利和民主公法

如前所述, 需要这些超国家的组织, 需要这些组织应更加向公民开放并对公民负责任, 已经成为广为接受的共识。然而, 至于我们如何使这些组织“民主化”, 现在还远未弄清楚; 甚至只要稍微考虑一下这一民主化过程所遇到的障碍, 很快就会感到悲观。

赫尔德没有直接回答这个问题, 而是通过集中研究确保个人自律所需要的那些权利间接地回答了这个问题。这些权利构成了他所说的“民主公法”的基础。这类法律应该调控所有的政治组织, 不论它们是国家组织还是超国家组织。赫尔德认为, 我们应当首先弄清这些权利和民主公法的内容, 并弄清什么形式的组织和参与行为与个人自律的基本价值观一致, 而不是问如何使现有的国家和超国家的组织民主化。

在大多数政治理论中, 当然也包括自由主义的民族主义理论, 权利被普遍理解为公民权利, 因而与作为权利的提供者或保证者的国家密切相关。然而, 赫尔德认为, 权利应当被理解为“行使权力的权利和物权能力”(empowering rights and entitlement capacities)(Held, 1995, 第 223 页)。这些可能与民族国家有联系, 但是也与超国家组织有联系。这些权利被认为在七种相互联系并且有时重叠的“权力域”(sites of power) 237 中提供个人自律(Held, 1995, 第 176 页):

- 身体, 指个体的身体上和感情上的健康;
- 福利, 指社会中个体可得到的商品和服务;

●文化和文化生活，指公共兴趣、认同、当地习俗和社区对话的表现形式；

●公民社团组织，指公民社会的机构和组织；

●经济，指对商品和服务的生产、分配、交换和消费的组织；

●旨在保证和平与维持秩序的强制性关系和有组织的暴力，在民族国家的框架中这些掌握在国家手中；

●管理机构和法律机构，它们描述一个社会框架中不同下属单位之间的协作。

权利的目标是为了确保在每一个这样的“域”中进行公正而均衡的权力分配。这个背景中的权力被定义为“社会自主个体、代理和机构组织维持并改造其环境的能力”。如果权力关系不是均衡的，那么个人自律就会受到损害。如赫尔德所说的那样，“生活机遇的非均衡生产和分配，限制并损害政治参与的机会”（Held, 1995, 第170—171页）。为了确保自律在任何一个权力域中都能受到尊重，赫尔德强加了一些条件：每个权力域应不受限制地开放，保障机遇之存在，而每个权力结构的最终结局不应偏向某些群体或利益集团。

所有这些如何帮助我们形成一个更加符合世界主义的民主概念呢？考虑一下个人人身领域和经济领域。众所周知，经济的工业化带来的对个人自律的主要挑战之一就是以资本为基础划分社会阶级和社会阶层，而这又（预先）决定了个体的政治参与能力。然而，赫尔德认为，在当今全球化时代，经济对政治平等提出的挑战比经济不平等的直接影响更加广泛。例如，以自由贸易协定（如北美自由贸易协定）或调控性的组织（例如，国际货币基金组织或世界贸易组织）方式实现的自由市场的制度化会严重地损害民主。赫尔德指出，除了国际货币基金组织强加于债务国政府的那些明显的强制性条件外，债务国政府还受到压力不能过多地干预资本积累。在全球化的时代，大雇主可以通过简单地转移到生产成本和劳动力低廉的国外市场，来回避限制资本积累的大部分国

家政策的实施。相比而言，劳动力一般不那么容易流动。由于先前讨论过的那些原因，这不仅威胁到政治合法性，而且在经济自主个体之间造成了不均衡的权力关系。

另一方面，对人身这一权力域进行的更为细致的研究表明，全世界范围的管理需要其他方式。这个领域指提供身体需求、娱乐以及人的生物性再生产领域；这一领域的一个重要部分是有权选择或放弃为人父母的权利。如果妇女被剥夺了决定是否要孩子的权利和手段，那么一个明显的不均衡的结构就会出现。因此，有避孕条件是很重要的，就像在其他背景中，要两个或两个以上的孩子的可能性是很重要的一样。对于那些像非洲国家那样人口稠密的国家中的妇女而言，后者变得很难。托儿所可能为每个家庭只照顾一个孩子，因此，这就迫使父母要么扩大家庭规模，要么依赖他们中的一个（一般是母亲）在家照顾第二个孩子。这些政策虽然由于这些地方人口过多而受到国际组织的高度赞赏，但是它们仍涉及到剥夺了妇女自主地进行重要决策的权利。

这表明，民主公法要想有效，必须把个人考虑进去。它还表明，仅仅依靠民族国家在国际领域代表其成员，不能确保这一领域的民主化。在国际组织中给民族国家更多的代表权或否决权可能无助于改善该国国民生存的民主环境。

因此，为了确保自律，必须根据每一个权力域来确定权利。民主公法依权力的新条件和每个权力域之间的相互依存性而作出相应变化，并谋求建立一个能阻止非均衡的权力产生的权利体系。

这只是对赫尔德的理论的一个简述，对于很多组织方面的细节都没予以考虑，但足以弄清楚其合理之处和不足之处（至少是同自由主义的民族主义的理论相比较而言）。我们认为，赫尔德模式的主要合理之处在于，它认识到，如果公民想对他们的生活环境有任何有意义的发言权，民主政治的代理机构必须超越国家这一层次。

然而，主要困难在于赫尔德没有真正讨论什么前提条件才能使这种民主政治的代理机构成为可能。我们已经看到，自由主义的民族主义

者的主要论点之一是，由于民族“组成了一个集体的政治臣民——一个‘我们’——并有能力长期采取集体行动”，它仍然是其成员团结的基础(Canovan, 1996, 第 72 页)。民族观念是民族国家的“电池”，是权力的发生器(Canovan, 1996, 第 80 页)。它提供了一个维持再分配关系和民主统治关系所需要的团结和信任。自由主义的民族主义的著述认为，每一个旨在提供自由主义民主福利国家的框架的实体都需要这种群体精神才能发挥效力。

在很大程度上，赫尔德提出的世界主义政府管理模式对集体认同和社会公正这些问题未作论述。不过也有真正的超民族的各种认同；它们是建立在个人的全球社会归属感上的。考虑一下绿色和平组织成员的行为。他们抗议对南极地区资源的过度开发，因为那样可能会对环境造成破坏。当这些成员进行这种抗议时，他们并没有把自己看作是属于某一个特殊的国家，而认为自己属于绿色和平组织，属于一个为防止全球环境的破坏而进行游说的全球性组织。我们可以考虑一下其他针对某一特殊问题的超民族认同；这些认同在对诸如保护环境和倡导人权之类的价值的信奉方面表现得很明显。例如，理查德·福尔克把诸如大赦国际这样的团体以及它们的工作，描述为具有真正自我认同的超民族公民社会的表达(Falk, 1995)。

因此，一种选择就是尽力依靠这些针对特殊事务的超民族认同，将其作为公正和民主所要求的那种团结和信任的基础。然而，问题在于民主要求我们信任那些与我们利益和目标不一致的人们，并为之作出牺牲。针对特殊事务的超民族认同的出现也许能解释为什么绿色和平组织的成员愿意为世界各地的环境做出牺牲，但是，它不能解释为什么绿色和平组织的成员愿意为世界各地的、包括诸如族裔文化群体在内的群体(尤其是那些可能要求有权从事某些对环境有害的活动的群体)做出牺牲。民主要求对相互冲突的利益进行裁决，因此当存在某种超越这些相互冲突的利益的共同认同时，民主运作得最好。在民族国家内，共同的民族认同非常好地超越那些重视发展的群体和重视环境的群体之间

的分歧，并使它们之间的一定程度的信任和团结成为可能。而在超民族的组织这一层次上，很难看到什么能起到这样的作用。

为了使这些超民族的机构民主化，第二种选择是依靠现有的民族认同，找到办法，使这些国际机构能够通过民族国家负起更大的责任。这是联合国及其相关的国际组织所采取的模式，并且人们可以想像使超民族机构负起对民族国家的责任的方式（例如，使民族国家对超民族的机构的决策有否决的权力，或者要求对超民族的机构的决策在每个民族的背景下进行公开辩论）。这样，公民会感到他们通过正常的民族政治参与过程可以对超民族的机构有一定的控制权力。

240

然而，我们必须记住，很多民族国家并不是很民主的。虽然民族国家可能为自由主义民主的发展提供良好的条件，然而仅仅是民族国家这一事实本身并不能确保自由主义民主程序。^[1] 由于世界主要由独裁国家组成，因此，如果公民只能通过他们的民族国家影响超民族的机构，那么这并不能真正使这个系统民主化(Bobbio, 1995)。

为使超民族的体系民主化，第三种选择是扩大那些参与决策的自主个体的范围。替代在国际组织中以国家为中心的代表制度，赫尔德建议在联合国中设立第二个议院，以使包括诸如非政府组织、国际非政府间组织和族裔文化群体在内的那些群体能够派代表出席。^[1] 通过扩大决策者的群体，个体能够更好地被代表。因此，个人自律的问题可以通过给个人一种在民族国家之外进行政治参与的方式而得以解决。并且，这将有助于解决民族国家经常代表不了它们自己的很多公民这一问题。非民主的国家一般存在这种问题，但是，人们知道，甚至民主国家也在国际组织中系统地忽略了它们的少数群体的利益。这个模式的魅力在于，它把亚民族的成分、民族的成分和超民族的成分合为一体。然而，问题仍然是我们如何培养、创建和维持世界主义民主所需要的那种共同的认同和团结。

[1] 见 Franck(1997)和 Archibugi(1995)中有关的提议。

5. 结束语

本章我们讨论了关于国家内少数民族、民族国家和超民族机构的重要性的一些观点。我们认为，我们需要一个能够公正处理所有这三个层次(以及其他层次)的问题的理论。^[1] 目前，几乎还没有理论家成功地把这些层次协调好，部分原因是人们经常认为它们在权力、资源和忠诚方面本质上是相互竞争的。例如，那些想为少数群体民族主义的重要性辩护的人经常认为，需要降低民族国家或超国家组织的重要性。

然而，现实中，这些层次经常是相互加强而不是相互竞争。例如，玛丽·卡尔多指出，任何试图用(19世纪的)民族国家的思想解决巴尔干冲突的努力从一开始就注定要失败。如果冲突各方都有过时的主权民族国家的观念，那么一个群体能否控制国家就成了生死攸关的事，结果会导致国家组织和少数民族都不稳定。相反，她提出在类似欧盟那样一个更宽泛的框架内寻求解决方案(Kaldor, 1995)。在这样一个框架内，超国家的机构有助于减轻国家对少数群体造成的威胁，反之亦然。

换言之，每个层次的政治共同体/代理机构都有助于确保其他层次的合法性。如我们已看到的那样，民族国家再也不能单独地保护其成员的利益；这导致人们对国家的合法性提出质疑。一些能够解决那些超越民族国家问题的、功能完善的超国家组织不应被看作一定会削弱民族国家；相反，它们通过使民族国家把力量集中在它们能够成功地追求的目标上，而恢复了民族国家的合法性。同样，少数群体的自治不应被看作是对国家的威胁，而应被看作是国家长期稳定的前提条件。

弄清这些潜在的共生形式可能有助于我们克服那种认为“一方得益

[1] 本文中，我们对市政府的重要性这样的问题没有论述，而这一问题同样地被政治理论家严重地忽略了。关于对政治理论家这种忽略的批评，参见 Magnusson, 1996, Young, 1990, 第八章。

会引起一方相应损失”的思维定势，而这种思维定势总是不知不觉地支配着很多关于少数群体、国家和超国家机构的辩论；弄清这些潜在的共生形式还可能会促进一个能公正处理当今政治的多层次性这一问题的政治理论的发展。

第十二章

误解民族主义^{*}

20 世纪历史上一个令人吃惊的现象就是少数民族群体在保持其独特的认同、制度、以及对自治的要求方面表现出的坚韧性。在本世纪没有几个少数群体——即与其他比较大的民族群体共存于一个国家的民族群体——自愿为大社会所同化。

北美人会经常忽视这一点，因为他们将移民与少数民族混为一谈。移民选择离开他们本土文化和家园，单身一人或携家来到一个新的国家。他们清楚，只有适应了新的国家，包括学习其语言和风俗文化，这种移植才能成功。在最近的 150 年里，大量的外国移民已经融入了美国社会的主流，因此他们，尤其是他们的孩子，将会成为美国经济政治制度的完全参与者。

移民群体极少发生民族主义运动。他们从未把自己看作是主流社会以外的单独的民族，也不寻求在美国建立他们自治的国家或政治机构。即使是那些鼓吹使美国更加“文化多元化”的人也是如此，因为他们的基本要求是在主流制度内更多地包容族裔认同。这些要求并非像一些偏执的批评者所说，是民族主义情绪滋长的证据，而是证明了在美利坚民族内的一个新的更加多元化的民族一体化概念(见第八章)。

可能使移民群体把民族主义纳入议程的原因只有一个，那就是他们被通过强制性的隔离或法律上的歧视排斥在主流社会之外。因此只要保证移民群体享有平等的公民权和政治权利，在他们当中就不会产生民族主义。

但对非移民少数民族——其历史家园受到殖民、占领后或以自愿联邦的形式并入一个大的国家——来讲，情况就不同了。在欧洲就有不少群体引发了民族冲突。他们极少满足于个人的公民权和政治权利，他们想要的是自治权，不论是地区自治还是完全的分离。

即使在北美，我们也可以清楚地看到移民模式对少数民族是不合适的。魁北克人、印第安部落、波多黎各人以及夏威夷原住居民都已经在寻求(或已经达到)某种地区自治和自律的标准。那些不是因为自己离家移居，而是因为他们的家乡被占领或被吞并，因而被并入一个大的国家的群体，往往会产生一种鲜明的民族意识，尽管他们完全有选择融入主流社会的自由。

总之，虽然尚没有例子表明移民会变成民族主义者，最近也同样没有几宗例子表明少数民族接受被同化。如果我们把目光放在领地民族(territorial nations)身上，而不是移民身上，就会发现民族主义问题仍然是20世纪历史的一个恒定的因素。

然而，人们对民族主义的了解依然十分贫乏。西方领导者继续不时被国外的民族主义运动弄得猝不及防，而有时这些运动甚至发生在他们国内。因为这个原因，这四部著作的面世受到欢迎。可惜近期出版的多数关于民族主义的描写中，揭露了但同时也混淆了许多事情。

在迈克尔·伊格纳季耶夫的《血缘与归属》和威廉·帕夫《民族的愤怒》这两部著作尤其如此。这两部著作对民族主义进行了相似的分析，其核心都是“族裔”民族主义和“公民”民族主义的区别。“族裔”国家指的是具有共同血统的成员(如在德国)。因此不同种族或族裔群体的人(如德国的土耳其外籍劳工)，无论他们在这个国家居住了多长时间，都无法取得公民身份。“公民”国家原则上对任何居住在这片

* 本章是对下列文章的评论：Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Harvard University Press, 1992); Michael Ignatieff, *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism* (Farrar, Straus, and Giroux, 1993); William Pfaff, *The Wrath of Nations: Civilization and the Furies of Nationalism* (Simon and Schuster, 1993); Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, 1993)。

领土上的人开放(如在美国)。族裔民族主义是排外的,而公民民族主义是包容的。伊格纳季耶夫和帕夫都认为只有公民民族主义才与自由主义、民主与和平一致。

这是最近许多描写民族主义的作者常用的一个极为类似的区分。我们再看一个例子,托马斯·弗兰克区分了“浪漫部落民族主义”和早期的民族主义形式;前者被形容为一种已经侵蚀了世界许多地方的病毒或“狂热”,后者则以美国和法国的革命民族主义为典型,其基础不是共同的血统或文化,而是共同的政治原则,尤其是自由平等的原则。浪漫部落民族主义是狭隘的、排外的,并且是对现代性的对抗,而美法模式的民族主义则是自由的、包容的和有远见的(Franck, 1997)。

这种区分可以说几乎成了文献中的陈词滥调,但也需要小心对待,稍有不慎就会被误解或误用。例如,所有这些作者都把“族裔”民族主义和“文化”民族主义等同起来。文化民族主义以共同的文化为民族
244 下定义,其民族主义运动的目标是为了保护这一文化的生存。这方面的例子有魁北克人和西班牙的加泰罗尼亚人。这种对文化生存的关心几乎是全世界少数群体民族主义的共同特征。伊格纳季耶夫把所有这些少数民族文化民族主义定义为“族裔”民族主义。

但是,这显然是错误的。只要移民肯学习这个社会的语言和历史,不论是魁北克人还是加泰罗尼亚人都接受他们作为民族的完全成员。他们从参与某种共同文化这一角度定义成员,对所有人开放,并不仅限于族裔血统的基础。在这些事例中,从族裔概念的民族到文化概念的民族的转换是一个漫长而痛苦的过程,但现在它已经深深地植根于国籍法和主流舆论中了(见后面第十五章)。

帕夫和伊格纳季耶夫还忽视了这样一个事实,那就是“公民国家主义”中含有文化的成分。他们说,公民国家中成员的界定不是以血统或文化为基础,而是以其对一定的民主自由政治原则的忠贞为基础的。这对92%的本地生的美国人来说显然是错误的,因为他们的公民身份与其政治信仰毫无关系。由于其血统,他们靠出生自动取得公民身份,

而这种身份不能因为他们变成原教旨主义者或法西斯主义者就被取消。对美国的移民来说，它也只是部分正确。美国政府固然要求移民宣誓忠于宪法，但同时它也要求他们学习英语和美国历史。这些关于取得公民身份的法律规定，其意图就是使移民融入到共同的社会性文化中去。

法国和美国的民族主义不仅仅关心政治原则；它们同时也关心如何建立统一的认同，部分地是通过强行推行一种共同语言。以法语为例，通过禁止少数民族语言的出版物，法定所有教育、军队以及政府就业的语言为法语这些方式，这种语言被粗暴地强加于巴斯克人、布列塔尼人以及其他一些语言的少数民族。同样的事情也发生在美国：当美国在 1848 年吞并了墨西哥西南部的时候，《瓜达卢佩-伊达戈尔条约》保障了讲西班牙语人口使用各种语言的权利，但这些条约的规定很快就被打破了。而在 1898 年从西班牙手中得到波多黎各时，政府曾试图以英语学校代替原来的西班牙语学校。人们可以找到很多类似的例子，即美国政府试图把英语强加于非英语人口。^[1]

因此同法国一样，美国民族主义关心的也不仅是促进自由平等，它们同样也关心如何促进共同的语言。我觉得这两个目标被认为是相互关联的——即人们相信促进共同的语言有助于为一个公民都享有自由平等的社会提供必要的基础。由一种共同的语言统一在一起的民主共和 245 制是最好的、也是最稳定的形式。

认为公民民族主义是“前瞻性的”、不同于“后顾性的”族裔民族主义这种观点也有待考证。美国和法国的民族主义都有很重要的历史因素。强调历史，不是强调其历史上的民间文化形式，而是强调历史上对某种含有自由平等原则的制度或进程的赞同。毕竟自由平等的原则，就其本身来讲，有些含糊不清，而且不足以说明其政治制度。它们无法告诉我们如何划分政治上的边界，如何在不同等级的政府间分配权

[1] 有关美国语言权利的历史，见 Kloss, 1977。

力，或是采用何种形式的选举制度。即使人民在基本原则方面达成一致，这类问题还是可能会在社会上引起严重的冲突。然而，宣扬一种共同的历史感可以使人们不只是认同抽象的原则，而且认同此种政治共同体，以及它特定的边界、制度和程序，等等。我们可以说，美国(法国)赞同平等自由的普遍原则的前瞻性与强调其在实践这些原则中表现出的历史差异性和特殊性之后顾性相互抵消，达致平衡。总之，有意地提倡共同语言和共同的历史感，不是用来代替自由平等，而是用来定义和统一这样一个由自由平等公民组成的特定社会。^[1]

因此美利坚民族的成员关系，像魁北克民族一样，含有对共同社会性文化的参与。法律规定孩子在学校里要学习英语和美国历史，各级美国政府都坚持其有权推广共同语言。

这样做并不一定就是错误的或压迫性的。毕竟美国移民必须要融入的社会性文化十分广阔，他们有足够的空间来表达其独特的族裔或宗教认同。学习共同的语言和历史有助于使移民在主流经济和政治中不至于处于不利地位。

相反，少数群体文化民族主义对现代性的防御性和排外反应常常被夸大。就卢旺达和波斯尼亚目前的情况看，这也许是正确的，但我想
246 当今世界上的许多少数群体民族主义与美国和法国的革命民族主义并没有那么大的差异，因为它们也是以创立一个自由平等的社会为目标的前瞻性政治运动。它们也寻求建立一个由共同的语言和历史感定义和统一的民主社会。我想这就是多数魁北克民族主义者所寻求的，也是多数加泰罗尼亚、苏格兰和佛兰德民族主义者所寻求的。他们没有试图躲避现代性，相反，他们恰恰要努力建立一个现代的民主社会。

[1] 就像卡尔霍恩说的，美国和法国关于“人民”的革命观点，“依赖于非政治的社会组织观念的发展。不论是表述为‘民族’还是‘人民’，都是指某些显然约束在一起的、内部一致的人口，是与大众意志和公众舆论的现代观念完整结合在一起的。或者说，‘人民’必须(或者至少被看作)是社会一体的，而不是一盘散沙，或分成小的团体和家庭，这一点很重要。政治依赖于建于文化和社会之上的新途径”(Calhoun, 1997, 第71页)。

这一点不仅反映在他们对移民不断提高的开放程度上，也反映在他们的经济政策里。民族主义者的地区往往是经济自由化和自由贸易的坚定拥护者；魁北克对北美自由贸易协定的支持就高于加拿大其他地区，加泰罗尼亚和苏格兰对欧盟的支持也高于西班牙和英国的其他地区。这些少数民族群体把自由贸易和全球化当作他们希望建立的现代社会的关键部分。^[1] 因此这些运动并非对现代性的防御性反应。他们是开放的社会——对移民和自由贸易开放，对更一般性的互动开放。有的个案中，他们甚至比多数民族更为开放。

当然，有些少数群体民族主义非常狭隘。实际情况是，我讨论过的这些群体中的某些成员很狭隘。在魁北克、佛兰德、加泰罗尼亚、苏格兰的民族主义运动中都有一小股狭隘分子。在这些群体中，我们可以看到一直存在的自由主义的民族主义者同反动的或极端的民族主义者的斗争。我不想否认或忽视这些少数群体民族主义中的狭隘分子的存在。但我认为，只有当我们看清楚这些运动中还有强大的开明部分（这一部分像美国和法国民族主义一样，致力于建立一个属于公民自由平等的现代社会），我们才能够解决这些冲突。在一些个例中，开明的部分取得了胜利。但无论如何，开明与狭隘之间的平衡只能靠经验取得，而无法事先预定。^[2]

关键是所有的民族主义都有文化和历史的成分。当然不同的民族对文化和历史的诠释不同。有的从种族和宗教的角度界定其文化，有的则不是这样。这些区别极为关键，它们有助于理解为什么有的民族主义仇外、独裁或是奉行扩张，而有的则是和平、自由、民主的。不幸的是，由于帕夫和伊格纳季耶夫对民族主义中的文化成分不予以重视，他们并没有清楚地说明人们对文化的诠释为什么会有所不同。 247

因为同样的原因，对人们为什么会重视其民族认同，他们也没有提

[1] 关于少数民族民族主义者——分离主义者对自由贸易的态度，见 Davis, 1994。

[2] 关于不同的少数民族民族主义对移民的开放程度的新研究，见 Shafir, 1995。

供任何真实的解释。帕夫说民族认同反映了一种对“社区”的“原始”要求。但即使人们有这种原始的要求，为什么它会与人们的民族共同体而不是教会、城市或工作场所联系在一起？对此帕夫没有作出任何解释。

伊格纳季耶夫把东欧人的民族认同要求解释为对社会主义阵营解体后权力真空的反应。但这是本末倒置，因为民族主义运动先于并且部分导致了南斯拉夫和前苏联的解体。固然，国家的瓦解使得各群体群龙无首，自相攻击，增加了暴力的可能性，但这些群体潜在的民族认同感是先于社会主义阵营解体而产生的。

对民族认同的坚韧性作出这种苍白无力的解释没有什么奇怪。帕夫和伊格纳季耶夫认为，民族主义不是出于政治原则(公民民族主义)，就是出于族裔血统(族裔民族主义)。但是既然公民和族裔民族主义都是文化现象，任何对民族认同看似有理的解释都必须审视人们对其文化的执著，而帕夫和伊格纳季耶夫恰恰忽视了这一点。

同样，两人都错误阐释了民族主义冲突的本质。他们认为族裔民族主义因其具有的族裔排外性而成为民族主义冲突的根源。但事实上，民族主义冲突的产生往往是由于公民民族主义试图强制兼并少数群体。我们来看一下库尔德人，他们的问题不在于土耳其拒绝接受其为公民，而恰恰是土耳其强迫他们把自己看作土耳其人。土耳其拒绝接受库尔德人作为独立的民族群体(政府称呼他们为“山地土耳其人”)；为了强行同化库尔德人，直到1990年才解除对库尔德语言的禁令。库尔德斯坦的暴乱——世界上持续时间最长的民族冲突——并不是由于族裔排外，而是由于占多数的民族群体试图强行同化一个少数民族。

同样的事情也发生在美国。美国政府把印第安部落、夏威夷土著人和波多黎各人强行并入美国，然后又试图强行用共同的美利坚文化将他们同化。政府禁止在学校使用印第安语言，迫使波多黎各和夏威夷的学校用英语取代西班牙语或夏威夷语。其目的很清楚，就是要使这些群体把自己看作美利坚民族的成员，而不是一个独立或自治民族的成

员。这些群体坚持抵制(通常是使用暴力)同化政策;时至今日他们已经获得了一定程度的自治权。

我们必须看到,公民民族主义通常伴随着侵略性的扩张主义。毕竟美国政府的目标是要让印第安人和夏威夷原住居民变成美国公民,享有同其他公民同样的权利。其公民民族主义已经在历史上把征服少数民族并将其殖民化,以及在学校和政府中强行推行英语当作正当的行为。 248

世界上大部分的民族冲突都是由多数民族试图强行同化少数民族而引起的。仅仅因为多数民族是非族裔的,这种侵略往往就披上了合理的外衣。既然印第安人会得到作为美利坚民族公民的平等待遇,而库尔德人也会成为土耳其民族平等的公民,那么即使剥夺了他们的独有的制度,强迫其加入一个大的民族,对他们又有什么伤害呢?

魁北克人、拉脱维亚人、佛兰德人、库尔德人和斯洛伐克人的民族主义者的动机不是害怕由于族裔的原因而被排除在大的民族之外,而是渴望保持自己独立的民族。把族裔排外性作为民族主义冲突的惟一或主要的根源是完全错误的。

伊格纳季耶夫还曲解了民族主义同民主的关系。他宣称公民民族主义“必定是民主的,因为它使主权属于所有公民”。可是看一下几乎任何一个拉美国家吧!它们大部分都有强烈的非族裔性的民族认同感。例如秘鲁和巴西,它们都是典型的多族裔社会,白人、黑人、印第安人和亚洲人都享有平等的公民权,但在这两个国家绝对没有什么东西“必定是民主的”。公民民族主义可以是自由民主制度,同样也可以是军人独裁制度。

帕夫和伊格纳季耶夫坚持公民民族主义和族裔民族主义的区别是正确的。然而他们就这个区别及其同文化、暴力和民主的关系所做的每一项主张事实上都被夸大了。他们表现得好像自己已经看透了整个的民族主义神话,然而却在宣传一种公民民族主义神话概念,即它天生就是美好、和平和民主的。

这两部著作都有一些特色可以弥补其缺陷。帕夫探讨了民族主义者的观点在亚洲和非洲的负面影响，比较有趣。伊格纳季耶夫的著作里记叙了他在南斯拉夫、库尔德斯坦、乌克兰、魁北克、德国和阿尔斯特旅行的经历，他与受影响的人们交谈，从工人、学生到民族主义造反者和政府官员们。他是个优秀的采访者；这些人的故事，包括他们破碎的梦想、仇恨、恐惧和希望，往往十分引人注目。这本著作与英国广播公司 1994 年在公共广播公司播出的同名系列节目同步写成，这个节目也值得一看。可惜的是，尽管采访很吸引人，但伊格纳季耶夫对他遇到的事件和感情的分析却有严重的缺陷。

249 尽管这些著作对民族主义没有提供很有用的信息，他们却揭示了 20 世纪末世界自由主义者的部分心理。帕夫是个移居法国的美国专栏作家，为《国际先驱论坛报》写稿；伊格纳季耶夫则是生活在英国的加拿大人。作为操多种语言的世界公民，雄心使他们走出国境；对他们来说，国境无关紧要。当遇到那些极度在意国界并时常希望重新划分边境以建立一个小的政治实体的民族主义者时，许多世界自由主义者感到困惑和威胁。而且不像在 19 世纪或 20 世纪 50 年代，今日的自由主义者已经不那么自信地认为历史是站在世界主义这一边了。在这些著作里我们可以看到许多例子，揭示了困扰着今日世界自由主义者的焦虑和困惑的感觉。然而，为了解读民族主义，读者还需要读一些其他的东西。

要探讨民族主义的历史根源，利亚·格林菲尔德的著作是个不错的起点；她认为民族的观点最早产生于社会精英们之中，而不是在中层或下层阶级里。然而她指出，这又引出了一个谜，因为民族被定义为“人民”——即居住在某一疆域中的人口集合，其成员包括不同阶级、不同职业。那为什么精英们会对“人民”抱有“主权的拥有者，效忠的主要对象，集体团结的基础”这样的理想呢？精英们传统上总是尽可能地将自己与“平民”或“乌合之众”区分开来，为什么他们又要把自己和人民视为一体呢？

近来有些理论家认为，“民族国家构建”是现代化的一个基本要求。现代经济需要有知识的劳动力，这就需要通过标准化的公共教育将下层阶级纳入共同文化之中。然而格林菲尔德坚持认为，民族的观点兴起于现代化观点之前，是为了应对一些偶发的因素。她认为民族的观点开始于16世纪上半期的英国，被亨利八世用来支持他同罗马的战争，后来又被议会用来支持同詹姆斯一世的战争。同样，她还认为在法国、俄国、德国和美国，民族主义的兴起都早于工业革命。在所有以上国家中，“民族”的观点都是为某特定的精英群体利益服务的——如法国和俄国贵族与专制君主制的战争，德国知识分子要求社会接纳等。

格林菲尔德小心翼翼地追寻了“民族”一词和与其相关词汇(人民、国家)的产生，试图告诉我们，各国何时开始使用、由何人使用以及为什么目的使用这一术语。结果完成的是一项令人难忘而又使人畏惧的学术著作。我怀疑只有专家才愿意费劲地看完长达20页的法国贵族政府的各种详细的法令，或是长达9页的德国浪漫主义作家卡尔·莫里茨晦涩作品的大纲。

格林菲尔德提醒我们，不要忘记民族的偶然性根源。但她在著作里并没有解释是什么原因导致了它们顽强的存在。她的叙述止于19世纪初，她考察的这五个国家中民族理想已经在上层精英中扎了根。她没有解释民族理想是如何普及大众的，也没有解释为什么少数民族要坚持自己的认同，尽管加入大的民族国家在经济和政治上有很大的诱惑力。 250

这并不是批评她的著作；这部著作出色完成了预定任务，令人敬佩。格林菲尔德探讨的问题是为什么封建社会的精英们放弃了他们传统的前民族认同(prenational identity)并接受民族认同，而不是要解决如何理解两个或两个以上已经确立了民族认同的群体间的冲突这一更为现代的问题。

在这部著作的末尾，格林菲尔德的确也触及到了这一问题。她论

证说，因为民族认同强调“人民”的重要性，因而为所有阶级的个人确立了一种尊严，所以它在现代仍有极强的生命力。但是（就像她承认的），这也没有解释为什么某些特定的民族认同如此重要，或者说为什么人们不肯放弃他们原有的认同来接受另一个民族认同，即使这一认同同样可以保证他们的尊严。为什么库尔德人不乐意成为土耳其民族的一员？

要理解这一点，我们需要更为明白地描述为什么民族认同对人们这么重要。而耶尔·塔米尔的著作（少数的几本全书讨论民族主义哲学的著作之一）的最大优点是她直面这一问题。塔米尔是一位以色列哲学家，在这部著作里反映出她试图把犹太人复国主义信念同自由主义对人权和个人自律的信仰统一起来。

塔米尔一开始就指出，民族——公民或种族民族——是一种文化；这种文化通过全部的人类活动（经济、政治、教育、娱乐、宗教等）为其成员提供了有意义的生活方式。沿用安东尼·史密斯的提法，我们称之为“组织文化”，用来意指它们形成了制度机构上的一体化社会，而不仅是虽在一个社会内但生活方式和共同主张各异的小群体或帮派。这样，民族认同的价值就与文化成员资格的价值联系在一起。文化成员资格为什么重要呢？塔米尔从一个自由主义假设开始谈起，即人们能够就其生活目标作出自主的选择，但选择的能力依赖于“文化背景的存在”，因此个人自由依赖于个人在一文化社区中的成员资格。随着时间的变化，人们对这种文化背景本身提出疑问，选择他们希望在其中生活的文化。

能够表达自己的文化认同这一点十分重要，理由有很多：文化成员资格是自主的道德选择的前提，它本身也反映出一种值得尊重的自主文化选择；它是个人认同的组成部分，影响着个人的地位感和自尊感；在文化背景中实施的行为“被赋予额外的意义”，因为这些行为既可以被看作个人的成就，也可以是对自己所属的文化的贡献；一种文化中的共同成员资格增加了归属感，增强了互相承认关系。

这是对民族认同价值的理智阐述，类似于许多 19 世纪自由主义者的观点。塔米尔接着论证说，要表达一个人的文化认同，需要一定程度的“民族自决”。由于塔米尔把民族定义为特定文化的承担者，所以她把民族自决的权利解释为其特定文化能够继续存在和发展的权利。她论证说，这并不是要求每个民族都拥有自己的主权“民族国家”，这一点无论如何是不可能的。相反，发展某民族文化的权利可以通过多民族国家中的自治权实现，而这种自治权可以通过联邦制或联合民主制（consociational democracy）等机制实现。

她论证说，自决的具体形式并不重要，重要的是文化要有某种“公开表达”。缺乏这种公开表达成分，民族作为独特的社会单位的存在就会受到损害。因此国家应该担负起它的“表达”作用，在象征符号和制度体制方面，积极地反映特定民族的民族认同。

塔米尔为民族主义政治的辩护主要依赖于文化需要“公开表达”的主张。但她的论据并不很清楚。为什么言论和结社自由还不足以允许人们表达其文化认同？为什么需要国家来使人们“分享共同的语言，铭记他们的过去，缅怀他们的英雄，过充实的民族生活”？如果人们可以集体通过结社自由来表达他们的宗教认同，同时严格实行政教分离，为什么我们不能实行国家与民族分离？

塔米尔在有的地方暗示说，国家的参与根本无法避免。她认为，当一个政权要规定官方语言和公众假日时，它就无法避免要表达一种文化认同，这是正确的。根据这种观点，用政权来表达一种民族认同与其说是所欲，不如说是遗憾。但是，由于这是不可避免的，为了公平起见，我们需要补偿少数民族因为这一点而受到的损失，保护他们免受同化的压力。

然而，塔米尔又曾暗示说，由政权来表达民族认同是一种积极的益事，现存的自由民主政权应该更加致力于发展“国家的文化本质”。她说“对自决的渴望”就是要把政治制度看作“民族认同的承担者”。根据这种观点，政治制度“应该反映某民族群体独有的特征，吸收该民族

群体的历史、语言、文化，有时还有宗教等，从而使该群体成员感到这是属于他们自己的制度”。这里所论的是以政治确立自我认同这样的欲望，是通过自己的民族产生拥有自己的政府的感觉这样的欲望，而与文化的生存无关。

252 塔米尔的最后一章标题是“从必要性中发掘优点”，从中我们可以看出她思想的两个方面。但为什么自由主义者应该把民族认同的政治表达看成一种优点加以宣扬呢？书中对这一点讲得并不清楚。大多数有关分权、边界、政治代表权、语言权利等的民族冲突中，民族主义者的野心通常都远远超过了保证其民族作为一个独特的社会继续生存的需要，然而他们都加强了对其民族文化的公开表达，并促使民族认同与国家相联系。塔米尔的理论没有提供任何可以解决这些冲突的方法，部分是由于她没有提出任何清楚的基础来判断：民族主义政治是尽可能没有但又不得不有的东西呢，还是值得发扬光大的优点呢？

在我看来，因为有必要性就说是优点，是错误的。国家和民族的界限，即使有恰巧一致的时候，也非常少。因此把政府看作是某一特定民族群体的所有物只能是疏远少数民族。政府应该被看作平等地属于所有归其统治的各民族，与民族属性无关。

政府必须给予某特定民族文化以特权。但如果忽略方式方法，我们犯的会是一个更大的错误。这一点在有关学校、法庭和政府工作语言的决策中表现得尤为明显。因为国家在现代生活中占中心地位，不享有这种语言特权的民族就不得不面对巨大的同化压力。移民和归化方面的决策同样也影响着民族文化的生存能力。假如移民人数得到控制，同时移民受鼓励(或被要求)学习某一民族的语言和历史，那么移民就可以加强该民族群体。可是一旦在多民族国家中移民被融入主流民族的文化，少数民族就会迅速地在数量上被超过，并因此在政治生活中迅速沦落至无权地位。而且，国家通常都鼓励移民(或从本国其他地区迁来的居民)在传统上由少数群体控制的地区定居，使少数民族即使在自己的传统领地也变成少数。(想一下印第安部落和美国西南部墨西哥

人的命运)吧。公众假日和学校课程安排的决策也典型地反映某个特定的民族文化,同时有助于延续这种文化。

总之,政府决策在维持民族文化中扮演着决定性的角色;这体现在许多方面。如果一民族群体拥有完全的语言特权,并掌握着移民、教育、资源开发等政策的制定,就保证它会长期存在。一旦失去这些特权和权力,其长远命运就会受到严重威胁。因此,如果少数民族不想被同化,他们就必须努力争取这些特权和权利,不论是通过独立还是地区自治。由于多数民族一贯极不情愿接受少数民族的要求,结果就是长时间的民族分裂,有时甚至酿成民族主义暴力冲突。

即使在自觉地避免扮演“表达方式”这一角色的国家中,这种情况 253 也存在。塔米尔更希望国家在肯定一种民族认同时更加清楚直接——如在宪法中规定其官方语言。但即使在像美国这样避免陷于民族主义符号象征的国家里,少数民族问题依然存在。重要的不是象征,而是作为基础的事实——即少数民族是否对语言、教育、移民、经济发展等的决策有足够的控制权,从而保证其长期的生存能力(参见第四章)。

自由主义无法理解民族主义的直接原因,就是它不肯承认国家和文化之间的不可避免的联系。国家可以仅立于民主原则的基础之上,无须特定民族认同或文化的支持,这是神话。这种神话使得自由主义无法理解,为什么少数民族如此执著于建立或保持一个政治实体,一个他们占多数的政治实体。的确,正如欧内斯特·盖尔纳所说,一旦我们认识到国家和文化之间这种必然的联系,问题就不再是为什么会兴起民族主义运动,而是为什么没有更多的民族主义运动。

第十三章

自由主义的民族 主义的悖谬^{*}

在民族主义者眼里，伤害其民族名誉和民族利益的阴谋总是挥之不去，认为别人都对民族愿望漠不关心，这已经出了名。魁北克民族主义者也不例外。魁北克前省长吕西安·布沙尔已经把这种偏执狂发展成一种艺术形式，认定任何联邦政府的政策或态度，尽管表面上看起来没什么，实质上都是对魁北克的侮辱。但俗话说：“即使你有妄想症，也不意味别人就不会来害你。”我不是说大部分讲英语的加拿大人会“害”魁北克人，不过我深信他们确实对魁北克的民族主义毫无感觉，或是无法理解。对于魁北克人把自己看作是一个“民族”这一事实，他们并没有当作一回事。

我在加拿大皇家新生育技术委员会工作的时候，尽管感到震惊，对人们的这种冷漠却看得很清楚。该委员会从全国各地收到成百上千份建议——从专业的医疗组织到妇女团体，从无生育的夫妇到天主教及反堕胎团体，从社团健康组织到残障人士代表组织等——我的任务就是阅读所有这些建议。这项工作很快就变得单调乏味，因为所有的反堕胎积极分子，不论是来自蒙克顿、多伦多、温哥华，还是社团健康组织，患者支援组织，讲的都是同样的东西，所有团体的言辞、道理和建议都完全一致。

然而魁北克除外。魁北克以外的地方都一致地要求联邦立法约束新生育技术，如试管受精、人工授精、胚胎实验。相反在魁北克，许多

团体认为基本标准应该由省政府决定。这种对管辖权的不同意见反映出他们在对待联邦制度的态度上更大的分歧。许多讲英语的加拿大团体根本没有注意到加拿大实行联邦制度这一事实。在他们看来，由国家立法约束新生育技术是无可争议的，既然新生育技术对社会和族裔问题都十分重要，它理所当然应该由国家来管理，而不是由各省自己采取措施。尽管卫生健康显然属于最基本的省属管辖权之一，却没有几个团体想到过需要证明联邦政府在这一领域有任何合法的管辖权。

255

我想，这一点表明，多数讲英语的加拿大人根本不是真正赞同经典意义上的联邦制度——即在这一体系中，联邦和省政府互相平等，双方都拥有对方无权干涉的固有主权。在真正的联邦体系中，对有些事情联邦政府根本没有合法主权。然而讲英语的加拿大人群体从未怀疑联邦政府是否有权为新生育技术提供者建立一套国家许可证制度，像英国和法国已经做的那样。各群体争论的是不同方案的优点，却从未考虑过也许联邦政府在宪法上无权建立这一制度。当然，也许有人觉得，要这些群体熟悉联邦管辖权限的这些晦涩难懂的概念有些不太合理。可是许多讲英语的加拿大人对联邦管辖权限问题感到晦涩难懂这一事实本身，就证明了他们的政治意识中的联邦主义理想已经多么淡化了。

大部分讲英语的加拿大人想到联邦制的时候，往往只是把它看作一种分权制。因为加拿大是一个辽阔而分散的国家，我们不得不把某些决定权分给低一级的政府，包括省政府。但这种权力的分配很大程度上被认为只是为了效率的缘故，而不是基于根深蒂固的原则。而且，如果把权力分配给地方政府，而不是省政府的话，对分权制会更有利。事实上许多群体希望设立一个新生育技术的国家标准，同时也倾向于在医疗保健问题上进行更为激进的分权，即把医疗保健管理权从省政府部门下放到地区部门或社区医保委员会，从而使省政府在制定和执行政策

* 本章是对 Joseph Carens(ed.), *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada* (McGill-Queen's University Press, Montreal, 1995) 文章的评论。

过程中不再扮演什么重要角色。因此在多数讲英语的加拿大人眼中，权力可以用各种方法随机分配，但联邦政府应该拥有对所有事情的最终决定权。一旦发生什么确实重要的事情——如新生育技术——联邦政府插手并建立一个国家标准是正确的，也是合适的。

值得赞扬的是，皇家新生育技术委员会认识到了管辖权问题并非这么简单。但它还是认可了联邦政府的监管制度。该委员会的依据是对旧的《英属北美法》^[1]中“和平、有序、良好政府”条款的非常解释，即在发生了有全国意义的紧急和压倒一切的情况的时候，允许联邦政府插手省级事务。这一令人费解的法律依据可以被大体看作是一次大胆的尝试，是为了响应加拿大人(除魁北克以外)建立全国性新生育技术法规的压倒性要求。不过这也同样反映出讲英语的加拿大人对联邦主义原则的漠不关心。根据这种观点，联邦制度不过是一套法律形式，因不合时宜而变成障碍时，可以随时通过援引独创性的法律论据来排除障碍。

正是这种对联邦制度的态度把魁北克民族主义者逼上了绝路。在很多其他领域，他们也看到了同样的态度——尤其在没有征得魁北克同意的情况下，加拿大于1982年使宪法本土化并通过了《权利宪章》。魁北克内部的争论往往被形容为“联邦主义者”同“民族主义者”的争论，但许多魁北克民族主义者为自己辩护说，他们才是剩下的惟一真正的联邦主义者，这也不无道理。他们认为，联邦制度原本可以令人满意地成为魁北克实现民族自决的形式，但由于讲英语的加拿大人对(真正的)联邦制度漠不关心的态度，要保证魁北克民族的意愿得到尊重，争取主权就成为惟一可行的途径。

讲英语的加拿大人这种态度真的反映着一种欲望，要压迫魁北克，

[1] 《英属北美法》(British North America Act)，英国议会的一项法令。根据该法，1867年英属北美的3个殖民地——新斯科舍、新不伦瑞克和加拿大联合成为加拿大自治领。该法一直作为加拿大的“宪法”存在，直到1982年才被《加拿大法》所取代。——译者

或是将自己的价值观强加给魁北克人吗？我认为不是。多数讲英语的加拿大人认为魁北克人和他们有同样的人生关怀和原则。因此采用全国性标准，哪怕僭越了省级管辖权，还是被看作是弘扬其共同价值观，而不是把一个群体的价值观强加给另一个。从某种程度上说，讲英语的加拿大人这样想是对的。例如，对如何恰当使用新生育技术而言，皇家新生育技术委员会在公开咨询中，没有发现任何证据表明魁北克人和讲英语的加拿大人持不同的态度。50年前，由于天主教认为避孕、流产以及人工授精都是罪恶，魁北克人可能会对生育技术持不同态度。但今天情况已经变了，没有一个赞同省级管辖权的魁北克团体是以文化差异为理由这样做的。如果魁北克要订立自己的新生育技术管理制度，我们完全有理由相信它会采用同讲英语的加拿大人一样的原则和标准。既然这样，为什么说单一的国家管理制度是在压迫魁北克，而不是通过弘扬共同价值观来团结所有加拿大人呢？

到这里，我们可以看出魁北克—加拿大关系核心中的悖谬，这也是卡伦斯书中那些论文的背景所在。尽管魁北克的民族主义者在基本价值观上同其他加拿大人越来越接近，他们却变得越来越关注如何保持和保障他们的省级管辖权。他们越来越坚持要作为“独特社会”得到承认，尽管实际上的独特性正在渐渐地消失。魁北克人现在同讲英语的加拿大人一样，生活在世俗的、自由民主的、多元的、都市化的、消费主义的文化中，信奉个人自由和民主平等。民意测验一再地表明，魁北克人和加拿大人之间的基本价值观已经没有统计学上的重大差异，这些基本价值观包括“道德价值、职业声望的排序、政府职能、工人权利、原住居民权利、性别种族平等以及权威概念”（Dion, 1991, 第301页）。如果稍有区别的话，那就是魁北克人比讲英语的加拿大人更看重个人主义（Webber, 1994, 第50页）。既然如此，为什么建立在这些共同价值观之上的国家政策——不论是有关新生育技术还是《权利宪章》——会被看作是对魁北克的压迫或侮辱呢？

加拿大—魁北克关系的僵局，至少部分原因，就是由于这个“悖

谬”造成的。除了少数的几个顽固分子，大部分讲英语的加拿大人无意“取得”魁北克，或是侮辱魁北克人。他们只是无法理解为什么采用一个共同的全国性新生育技术政策——或是共同的《权利宪章》，魁北克人就会感觉受到了侮辱，虽然这些政策都建立在共同的价值观之上。

面临这一悖谬，可能会有两种反应。一是认定魁北克民族主义说到底还是狭隘的，从而回避这一悖谬。根据这一观点，魁北克政治文化看起来是在向世俗的自由多元化方向转变，其实是浮于表面的，他们对更多的省自治权的要求暴露了他们深层隐藏着的欲望，即从现代性倒退，重建一种建立在共同族裔、历史和宗教基础上的组织严密而富有亲情的社群生活。这种观点认为，真正的自由主义的民族主义是不可能的——魁北克对民族承认和自治的要求证明，他们并没有真正同其他加拿大人分享共同的自由主义价值观。

另一个反应是承认自由主义的民族主义其本身的确存在悖谬，并且不可能自行消除。卡伦斯选集里的论文都是这种反应。他们承认魁北克民族主义根本上是由前瞻性的观念，即魁北克是多元的自由的现代社会所驱使，而不是受后顾性的社群主义的或保守的意识形态所驱使。

关于现代魁北克民族主义本质上是一个自由主义运动的主张并不新奇。然而，选集里的论文在两方面有所突破。首先，他们想要更仔细地描绘出在像魁北克这样的自由主义民族主义运动中，自由和民族的原则是如何互动的。其次，他们想要解释为什么共同的自由价值观无法解决、甚至也不能减少魁北克人和其他加拿大人的冲突。

有些论文集集中讨论了自由与民族价值观互动的具体事例——如约瑟夫·卡伦斯讨论了魁北克的移民政策（“移民、政治社区及民族认同的转变：从批评的角度看魁北克的移民政策”）；霍华德·阿德尔曼关注的是难民政策（“加拿大、魁北克和要求避难者”）和分离（“魁北克：分离的道德”）；雷吉·惠特克则探讨了魁北克原住民的权利（“魁北克的自决和原住民的自治：冲突与妥协？”）。在这些文章中，作者们向我们展示，魁北克民族主义者希望建立一个“法语事实(French Fact)”

基础上的“独特社会”——即建立一个繁荣和制度健全的社会，并使之繁衍下去。这个社会在公共生活中使用法语。然而，在每一种情况下，自由主义原则都规范并制约着这一目标之追求。

例如，卡伦斯指出，移民被要求学习法语，事实上这是一项重要的移民选择标准。但这一点只适用于公共生活。在私人生活和族裔结交中，移民有足够的空间使用他们的传统语言。事实上魁北克政府鼓励并资助传统语言的使用。而且，接受法语作为公共语言并不意味着需要接受所有关于“存续”（la survivance）之必要性的道德主张。尽管法语是政治上辩论的语言，但是可以公开辩论的事情之一，恰恰就是是否需要继续认可这个建立“独特社会”的计划。虽然魁北克可以选择讲法语的移民，但它并不使用种族或宗教判定标准来选择法语移民，即不是从被认为更易于被魁北克社会同化的群体中选择移民（例如选择基督教而不是穆斯林，或选择白人而不是黑人）。在所有这些个例中——以及卡伦斯讨论的其他个例中——自由主义原则已经限制了在移民政策方面追求民族目标（参见第十五章）。如果语言法规被应用于私人生活，利用宣誓对魁北克民族主义理想效忠的方式进行归化，或用种族或宗教判定标准选择移民，可能会更有利于弘扬独特社会。但是，自由社会应建立在信仰自由、无歧视原则和严格保护隐私权的前提之上，而自由主义的民族主义则必须尊重这些限制。

阿德尔曼对难民政策的阐述则给了我们另一个具有启发性的例子。他指出，虽然魁北克政府已经得到了选择移民方面的巨大权力，它并没有要求管辖权来自己决定是否接受前来寻求庇护的难民，虽然这些难民占移民总数的15%。那为什么魁北克不寻求建立自己的难民政策，就像对移民政策那样，来更好地弘扬它的独特社会？阿德尔曼认为这是因为在魁北克人看来，难民的人权高于他们对民族目标的追求。真正的难民来到我们的海岸，就有权受到庇护，假如魁北克人根据他们是否会致力于“独特社会”的计划而决定接受或拒绝他们，那是不道德的。既然给予庇护不是追求民族目标的合适舞台，魁北克就没有寻求这方面

的管辖权。

当然，没有人能够否认魁北克社会中还残留有狭隘的因素，就像加拿大社会的其他部分一样。但根据卡伦斯、阿德尔曼和惠特克的看法，如果我们看一下魁北克民族主义者的主流在一系列问题上的政策和声明，就会发现他们确实是在自由主义的规范下追求其民族目标。

不过，既然魁北克民族主义者是受自由主义的规则驱动，为什么事实证明包容民族主义是如此之难？既然信奉共同的自由民主原则，为什么我们总是处于国家分裂的威胁中？有人评论说，魁北克民族主义已经侵蚀了加拿大联邦制度的基础。魁北克要求被承认为一个“民族”或“独特社会”，而不只是和其他地方一样，是一个省，这一点被认为是违背了省份平等这一联邦主义基本原则。然而，罗伯特·维庞德的论文（“从省份自治到省份平等〔或者，克莱德·韦尔斯与独特社会〕”）和珍妮特·艾森斯塔特的论文（“程序自由主义的衰落：滑向分离的斜面”）认为，加拿大联邦制度的侵蚀早先就已经开始，而且恰恰是联邦政府和讲英语的加拿大人造成的。维庞德和艾森斯塔特论证说，如先前所述，正是加拿大其他省抛弃了原先的联邦主义原则，而接受了统一的加拿大政治实体的概念。

维庞德认为，原先的“省份自治”学说强调省份作为联邦协定的一方，拥有独立的和与生俱来的权力，而现在它已经被讲英语的加拿大人用“省份平等”的学说取而代之。省份平等学说强调各省在参议院代表席位的平等以及立法权的平等的重要性。先前的学说强调省政府与联邦政府的平等——从两级政府互不从属的意义上说——但不太关心各省之间的差异。事实上，由于各省所面对的环境不同，自治程度也不同，存在这些差异是可以想像的。第二个学说则强调省份间的平等——从各省权利和权力应该平等的意义上说——不很注重相对于联邦政府而言的省政府管辖权的主张。事实上，省份平等观的有影响的阐述者（如克莱德·韦尔斯）有时力主高度集权的联邦制度。维庞德认为这一新的省份平等说从基本上改变了（并“阻碍”了）加拿大宪法之争。根据他的

看法,“以前对联邦制度的理解”其着重点是正确的。它强调联邦政府需要尊重省份自治,省份需要尊重个人权利,同时对不同省份在立法代表权和权力上固有的差异持宽容态度。相反,新的省份平等的理解把注意力从省份自治的重要性转移到了省份之间的相互关系。而且,它把省份间一切差异——包括邦联时期就存在的对魁北克的特殊规定——看作是“特权”和“不平等”的根源。由此,它把联邦制度变成了压制魁北克民族期望的工具,而不是包容这种期望的可能方式。

珍妮特·艾森斯塔特对加拿大联邦制度所受侵蚀提出了不同的、但又起到补充作用的见解。她关注的是所谓的“程序法的宪法”——即宪法只需为政治争论提供基本的规则,而不应该保护任何特定的政治制度或意识形态的观点——逐步受到侵蚀。魁北克民族主义者要求被承认为“独特社会”就是这种侵蚀的例子,因为这是试图在宪法中规定某种有实体法意义的、并且有争议的民族主义意识形态。但艾森斯塔特指出,这一要求本身是对早先一个事件的反应——即在1982年的宪法中,特鲁多试图把他的泛加拿大和反民族主义的意识形态写入宪法。艾森斯塔特认为同意领土双语制(territorial bilingualism)的魁北克民族主义者和同意全陆双语制(sea-to-sea bilingualism)的魁北克反民族主义者之间的争论,现在正在进行的民主争论中保留了这种争论。然而在1982年,特鲁多的反民族主义观点“得到宪法认可”。确实,许多1982年法案的拥护者之所以这么做,就是因为这个法案使泛加拿大和反民族主义这一象征性的意识形态高于并超脱日常政治摩擦。可是,一旦打开宪法作为促进某种意识形态的工具之门,结果就是许多其他群体——包括魁北克民族主义者——坚持使他们的观点也得到宪法的确认。结果不仅有“独特社会”条款,还有“加拿大条款”,以及有关这些条款如何相互联系,与特鲁多最初的宪章又如何联系,等等这样一些无休止的争论。

根据艾森斯塔特的观点,所有这些胜负相抵后的净结果就是损害了对中立宪法这一观念的信任,而中立的宪法允许各种政治意识形态和利

益公开公平地争取公众的支持。现在宪法不再被看作位于这些政治纷争之上，而成了进行这些纷争的最重要的论坛。而且，由于这些相互竞争的意识形态根本无法相安无事地共处于同一部宪法中，其结果就是魁北克民族主义者对宪法感到无法消除的失望，使得他们现在把分离看作惟一的出路，来保障宪法游戏规则不会歧视他们。

261 所以，实际上艾森斯塔特和维庞德都认为魁北克更为急迫地要求其民族得到承认，因为讲英语的加拿大人已经抛弃了先前对联邦制度的理解，而这一理解恰恰更易于包容魁北克的民族期望。这两人都希望我们可以重新回到先前的理解，但对此都不表示乐观。

所有这些文章都有助于探讨魁北克自由主义的民族主义的本质和局限，以及由此引起的冲突。但是，从另一个角度说，这些文章对解决自由主义的民族主义的悖谬没有丝毫作用。如果讲英语的加拿大人对真正的联邦制度已经漠不关心，那为什么魁北克人还会如此关心这一制度呢？如果说魁北克人现在已经认同其他加拿大人的自由价值观，为什么他们要反对含有这些共同价值观的国家政策和政治结构呢？既然不再认可独特的政治原则，又为什么还要求被承认为独特的社会呢？

这一问题在韦恩·诺曼的重要文章（“共同价值观的意识形态：关于多民族国家统一的近视观点”）中也有所提及。诺曼认为，魁北克的自由主义的民族主义看起来之所以悖谬，就是因为我们误解了“共同价值观”在统一各政治共同体中的作用。人们非常普遍地认为，共同价值观是政治统一的基础。就如诺曼所说，不仅在一般的公众辩论中，就连学术政治理论也有此看法。而且在最近几年，它已经成为联邦政府国家统一策略的基础（回想一下 1991 年的小册子：《共同价值观：加拿大的民族认同》，加拿大政府，1991。这本小册子是连同政府的宪法修改提议一同发行的）。人们认为是对共同价值观的关注使得加拿大人——讲英语的、讲法语的、以及原住居民——乐于成为同一的政治共同体的一部分。

但诺曼也指出，放眼世界，我们就会发现启动这一策略是不可能成

功的。共同的政治原则本身并不是两个或更多民族群体留在一个国家的原因，例如挪威和瑞典公民在政治原则上特别地一致，但这能使他们后悔1905年挪威的分裂吗？诺曼不这样认为。信奉同样的原则这一事实本身无法解释为什么两个或更多的民族要生活在一个政权下。归根结底，每一民族可以在自己的民族国家里自行追求这些原则——而分裂成独立的几个国家也并不意味着他们要抛弃其共同的原则。

同样，魁北克人和其他加拿大人信奉共同的正义原则也不足以使他们呆在一起。因为魁北克人完全有理由认为，他们自己的民族政权可以信奉同样的原则。西方世界的其他少数民族也是如此，如比利时的佛兰德、西班牙的加泰罗尼亚，以及美国的波多黎各。在这些地方，少数
262
民族基本上与多数民族文化享有同样的政治价值观，但这些共同的价值观都没有减少这些地方的民族主义运动。

这似乎表明，共同政治原则不足以成为政治统一的全部理由。两个民族群体分享共同的正义原则不足以使他们不再保持(或分成)两个独立的国家，而加入(或保留在)一个国家。当然，如果两个民族群体希望共处于一个政权下，信奉共同的政治原则，会让事情变得更容易。但信奉共同的政治原则这件事本身，决不是两个民族群体生活在一起的原因。

既然如此，那政治统一的基础是什么呢？诺曼认为，政治统一的关键不是共享的政治价值观，而是共享的政治认同感。当人们要决定同谁一起分享一个国家的时候，他们会问谁与他们一致，谁让他们感觉可以团结在一起。尽管美国人有许多不一致的地方，但使他们最终团结在一起的是，他们都认同自己是美国人这一事实。相反，尽管挪威人和瑞典人信奉共同的政治原则，然而，由于缺乏共享的认同感，最终还是要分开。

那么共享认同感的基础又是什么？不幸的是，诺曼没有深究这一问题。但答案应该包括一系列相关的因素，如语言、领土及历史渊源。认为政治统一的基础是共同的价值观，并强调人民的原则，这种观点过

于理智和唯理主义。在实际生活中，政治认同感更有可能而且也更有效地成为政治统一的基础。经过长时间的发展，它把某一特定领土上的各个群体团结在一起，最终形成了一个共同的政治认同。

魁北克人已经发展出了一种强烈的政治认同感，这是历史事实。因此他们希望作为一个政治团体共同动作——共同商讨，集体做决定，为实现其政治目标携手合作。他们希望一起做决定，不是因为他们的目标与其他加拿大人，或是美国人、比利时人不同，而是因为他们已经把自己看作是一个共同的社会中的一员，并为了这个社会今后的福祉互相承担起责任。

事实上，在阿德尔曼看来，这种政治认同感如此强烈，以至于从一个重要的意义上讲，许多魁北克人已经与加拿大分离了。许多魁北克人，也许是绝大多数，认为他们的省级政治共同体应该拥有合法的道德权利，在所管辖的领土范围内行使主权。部分地是通过向上授权给某一级政府，如联邦政府或联合国，以及向下授权给地区和地方政府的方式，他们已经行使了这一主权。可是对许多魁北克人来讲，这些其他
263 各级政府的合法主权依赖于作为省级共同体的魁北克的持久认可，但它仍保有道德上的权利来取消授权，并重新主张自己固有的主权。^[1]阿德尔曼认为，既然许多魁北克人把他们的省份看作拥有这种主权的政治共同体，他们即使不在法律上，也在道义上，已经从加拿大实际上分离出来了，尽管他们还是加拿大的合法公民。

在我看来，理解这种政治认同的实质和力量，是解决自由主义的民族主义悖谬的关键一步。魁北克人有这么强烈的政治认同感，似乎很让人困惑。不过，一旦我们明白了“共同价值观”促成政治统一这一观点的谬误，就会发现其实也可以问讲英语的加拿大人同样的问题。例

[1] 正如我在第五章所说的，这种合法性的观念似乎是许多民族联邦制的一个特征。在真正的多民族联邦制中，各成员民族群体倾向于视现存的中央政府的合法性来自于他们历史上以及现时的认可。这种态度并不是表明他们要从多民族联邦制中分离出去，而只是这种联邦制度结构的一部分。

如，为什么他们那么执著于建立有关新生育技术的国家标准？回答不可能是他们信奉共享的政治价值观，因为这根本就无法解释为什么他们更倾向于联邦监管而不是省级监管。省完全可以像联邦政府一样在这些共同价值观的基础上有所作为。

相反，答案肯定是，讲英语的加拿大人已经在长时间的历史过程中发展出一种强烈意识，希望形成(泛加拿大)政治共同体。所以他们希望作为一个政治共同体集体行动，而不是作为分散独立的省份行动。他们希望共同商讨、集体决定、创造并保持集体的制度体制。也就是说，他们同样希望作为一个民族集体行动。

当然，讲英语的加拿大人所发展的民族认同是泛加拿大人的，其中包括魁北克。没有几个讲英语的加拿大人会认为，他们的民族是“英语加拿大”。这也是为什么讲英语的加拿大人把联邦立法看作表达他们民族认同的关键一步。新生育技术的联邦法规使得讲英语的加拿大人能够表达他们的政治认同，实现他们彼此的和对这个共同社会的深切的集体责任感。当然，问题就是(真正的)联邦制度对讲英语的加拿大人实现其民族认同设置了太多障碍。惟一可以使讲英语的加拿大人在类似新生育技术等领域集体行动的方法，就是削弱联邦制原则。而恰恰是这种联邦制原则使得魁北克人集体行动成为可能。

也就是说，魁北克—加拿大关系陷入僵局不仅是由于魁北克人强烈的政治认同感使联邦制度内在关系变得紧张。魁北克以外的加拿大人强烈的泛加拿大政治认同感也同样加剧了这种紧张。更重要的是，这两种政治认同都是复杂且根深蒂固的心理现象，植根于历史、领土和社会的相互作用。在许多自由主义者中都流行着这样一种虚构的故事，即魁北克的政治认同建立在非理性的基础如语言和历史之上，而讲英语的加拿大人的政治认同建立在理性地信奉自由民主原则这样一个基础之上。可是讲英语的加拿大人都信奉自由民主这一点，并不能解释为什么他们强烈地希望作为一个单一的泛加拿大集体而不是分散的省份行动。这也是一种非必然性的情感上的欲求，植根于一种跨越省份界限

的共同的归属感和成员感。^[1]

这意味着，如果希望弄清楚魁北克民族认同的悖谬，我们就应更诚实地看待讲英语的加拿大人发展政治认同，因为这两种政治认同现在正在使联邦制度的内在联系变得紧张。同时这也意味着，如果我们希望对宪法困境寻找一个一劳永逸的解决方案，就要寻找一个可以包容这两种政治认同的政治制度。我们需要寻找一种联邦制度，这种制度既允许魁北克根据其政治认同感行事，又不阻碍讲英语的加拿大人根据其同样强烈的要求——即以集体身份而不仅仅是以分立的省份行事。

[1] 在其他多民族国家的多数群体中也同样存在着这种机制。托马斯·弗兰克把多民族国家的民族冲突主要归罪于少数民族，认为是他们寻求更大程度的自治和对其语言的保护导致了民族冲突。他说，或多或少地，民主社会中少数民族已经不再面临任何不公正。尽管魁北克人 50 年前曾承受不公平的歧视，加泰罗尼亚人也曾在佛朗哥统治下遭受不公正的待遇，现在他们已经没有任何可抱怨的理由了。因此，现在要追求更大程度的自治只不过是认同政治的一种非理性的形式(Franck, 1997)。我不同意这一点。我要说，通常是多数群体表现出一种对不切实际和过时的认同的非理性信奉，因而拒绝接受他们生活在一个多民族国家这一事实。多数群体通常沉溺于“民族国家”这样不现实的幻想，即在这个“民族国家”里，所有公民都享有共同的民族认同。在所有的多民族国家中，多数群体的认同政治都与少数群体的认同政治同样地突出。

第十四章

国际舞台上的美国 多元文化政策

像许多其他国家的公民一样，美国人也曾为多元文化政策的问题争论了多年。但由于美国的观念在世界上影响深远，其争论有着特殊的重要性。可惜的是，美国争论的国际影响并不都是积极的。它对有的问题有用，对有的却一点帮助也没有，还加重而不是纠正了严重的不公正。在这篇文章里我会试图解释其中的原因，以及如何才能尽可能避免这种危险。

1. 美国的多元文化政策

在美国有关多元文化政策的争论中出现了各种各样的意见，不过我想我们可以发现，围绕着以下三点主张，意见已经渐趋一致，或者说至少是有了主导意见：

(1) 某种形式的多元文化政策已经是不可避免的，如“我们现在都已经成了多元文化主义者”(Nathan Glazer, 1997)。引人注目的争论不再是是否采取多元文化政策，而是采取何种形式的多元文化政策。

(2) 恰当的多元文化政策形式在对待群体和群体界限的概念上必须是动态的(即它必须接受随时可能出现的新群体，以及合并了的或消失了的旧群体)；在群体属员的概念上必须是自愿的(即它必须承认个

人可以自由决定是否加入以及如何加入其亲缘共同体)；在群体认同的概念上必须是不排外的(即它必须接受这一原则，即作为一个群体的成员并不排除他可以认同别的群体，或是认同大的美利坚民族)。因为美国社会的本质是开放的、动态的，而且绝对尊重个人自由和选择，所以只有这样一个开放的、动态的和自愿的多元文化政策概念才能适应它。

266 (3) 建立这样一个多元文化政策的动态概念所面临的最大挑战，依旧是非洲裔美国人贫穷和受侮辱的地位。“黑人”就是他们规定的身份，是绝大多数非洲裔美国人很难逃脱或背弃的身份。一个希腊—阿拉伯混血的孩子可以选择希腊裔或阿拉伯裔美国人身份，也可以两者都要或两者都不要；而一个希腊—非洲混血的孩子只能被看作是“黑人”，不论她愿意与否。而且，这种规定的身份造成了黑人比其他族裔群体受到更为严重的社会排挤和隔离(黑人更有可能居住在隔离的社区内，上隔离的学校，等等)。因此，美国多元文化政策面临的主要挑战就是要减少“黑人”这一身份中的规定性、隔离性和污蔑性因素，从而使黑人身份可以像其他美国的族裔身份一样拥有开放性、自愿性和动态的本质。

我同意这三点主张，但对为之辩护的方式有所疑虑。人们在解释和维护美国多元文化政策这一开放、自愿和流动的概念时，太频繁地以少数群体民族主义作参照。也就是说，当美国的作者要解释什么是封闭、静止和非自愿的多元文化政策概念时，他们通常拿少数群体民族主义作例子，不管是魁北克、佛兰德、南斯拉夫、还是斯里兰卡的民族主义。这种参照对比使得美国的多元文化政策的争论更加混乱，而不是更加明晰。更重要的是，它对其他国家产生了极坏的影响，抑制了它们理解和包容少数民族的努力。

2. 霍林格的《后族裔美国》

戴维·霍林格最近的新作《后族裔美国》，是为这一主流观点所做的最复杂的辩护(Hollinger, 1995)。他区分了两种不同的多元文化政策：一种“多元化”模式认为，群体是持久永恒存在的，是群体权利的主体；另一种则是“世界主义”模式，即承认群体界限在不断变化，承认多元群体归属以及混合身份，这种模式是建立在个人权利的基础上的。如他所说：“多元化尊重传承的界限，视个人为这个或那个需要保护和保留的族裔群体中的成员。世界主义对于传统的封闭制度更为警觉，赞同自愿归属。世界主义宣扬多重身份，强调各群体的动态和变化特征，适应了创造新的联合文化的潜在需要。”(第3页)

霍林格强烈地维护后一种世界主义模式——因为它的理想是“个人可以自己决定是严格地还是松散地归属于一个或多个宗亲共同体”(第165页)——但他同时批评前一种模式。他认为这种世界主义模式过去用在美国的白种欧洲移民身上效果已经很好，现在它将继续在拉丁美洲、非洲和亚洲近期移民的身上收到好的效果。他也认识到要把非洲裔美国人(奴隶的后代，而不是从非洲和加勒比海地区来的新移民)置于“后族裔”伞下十分困难。然而他坚持认为大多数黑人希望这种归属，公正也要求这种归属，通过某种特殊的标准(例如更有针对性的反歧视行动)，这一目标可以达到。

霍林格关于美国多元文化政策的适当形式的观点，我有同感。我认为对其他许多国家中的移民群体而言，它也同样有效。的确，1971年加拿大联邦政府采用的官方“多元文化政策”很大程度上就是受这种如何处理移民民族性的概念的启发。有些人批评说，这一政策已经落入了霍林格所说的“多元化”范畴，因为它把移民群体看作是固定的、自足的实体。然而通过考查我们可以看出，加拿大的多元文化政策，

不论其意图还是其后果，都与霍林格的世界主义论说更为接近。它明确地规定移民的族裔文化归属应是自愿的，并鼓励不同移民群体的成员相互交流，分享各自的文化遗产，参与到共同的教育、经济、政治和法律机制中来。这一方法的长期成果体现在，最近30年来，族裔间的友谊和通婚明显增加——增幅要高于美国——以及具有转换身份、多重身份和混合身份的人数的增加。^[1]

同霍林格一样，我认为把移民纳入这种动态的、混成的多元文化政策模式很有必要，而且完全可以成功。我也和他一样认为，这一模式不仅适用于早期白种欧洲移民，也同样适用于近代阿拉伯、亚洲和加勒比海地区到美国和加拿大的移民（参见第九章）。我在加拿大和欧洲（那里仍坚持反对这一模式）也捍卫了这种归化移民的模式。因此在这方面，霍林格有关后族裔美国的描述对别的国家来说是个很好的模式，像澳大利亚和比利时这样的国家可以从中学到很多如何成功归化移民的方法。

然而，我的担心是，这一模式是否可以用于非移民群体，尤其是那些被征服或被殖民化的群体，如魁北克人和加拿大的原住民。这些“国内的民族”原本是自治的，同世界上其他被征服和被殖民化的人民一样为争取（更确切地说是重获）他们的自治权而战斗，为的是保持他们
268 独立和自治社会的地位。他们称自己为“民族”，并要求民族权利。而加拿大的原住民和魁北克人的确享有实质的自治权：前者通过印第安宗族的自治体系，后者通过联邦制度。

关于自由民主制度中被殖民化和被征服的民族的权利问题，或这些群体采用的少数群体民族主义形式的合法性问题，霍林格从来没有明确地提到过。不过我们可以清楚地看到他不赞成少数群体民族主义，不把它与多元文化政策的“多元化”概念等同起来。例如，他说在他的模式中反对“给予民族群体一片受法律保护的领土飞地这一概念”（第91

[1] 见 Kymlicka(1998a)为这一主张所作的辩护，与第八章相比较。

页)。他还说“多元化”之所以不同于“世界主义”，“是因为两者赋予特定群体的特权程度不同，尤其是对那些在诉诸多元化思想前早已存在的社会群体”(第85页)。这些论点明显地反对加拿大或其他国家存在的少数群体民族主义。毕竟，加拿大的魁北克人和原住居民要求在其传统领地上拥有法律承认的自治权，其理由恰恰就是由于这些团体在英国统治以前就已经存在。霍林格的理论似乎就是要驳回这些民族主义者的要求。

霍林格不仅含蓄地反对少数群体民族主义，还明确地批评了它。例如，他把魁北克民族主义形容为“多元化”多元文化政策的极端形式，因为它把魁北克人看作是永恒的群体，是群体权利的承担者。事实上他说这是一种“族裔民族主义”(第134页)，这种民族主义对自治权的要求在逻辑上等同于美国的种族隔离(第131页)。

我想这反映了对少数群体民族主义本质的一种误解。要看到这一点，我们首先应该来看一下历史上西方民主制度，包括美国，是怎样处理少数群体民族主义的。

3. 包容少数群体民族主义

西方民主国家对少数群体民族主义的反应如何？历史上，民主制度曾试图压制它们，通常是使用无情的手段。例如，在18和19世纪的不同时期，法国曾禁止在学校和出版物中使用巴斯克和布列塔尼语言，还禁止任何意在宣扬少数群体民族主义的政治社团；英国试图压制威尔士语的使用；加拿大剥夺了魁北克人使用法语的权利和机制，还重新划分政治边界，从而使得魁北克人在任何省份都无法形成多数；加拿大还把原住居民组织促进其民族主张的政治社团定为非法。所有这些举措都意在使少数民族处于无能为力的地步，消除他们自己独特的民族认同感。这些举措被认为是正义的，理由是，少数民族把自己看作独特“民

族”就是不忠的表现，而且可能成为潜在的分离主义者。

然而，进入本世纪以后，对待少数群体民族主义的态度有了很大的转变，从压制其民族主张，转向包容其民族主张。在绝大多数存在少数民族的西方民主国家中，我们都可以看到这一转变。例如，加拿大采用了联邦制度，这种制度给予魁北克人重要的语言权利和区域自治权；加拿大和斯堪的纳维亚国家都给予原住居民自治权；最近比利时、西班牙和英国也都倾向于给予少数民族自治权。在所有这些国家中，消除少数民族民族认同的目标已被放弃，取而代之的是承认这些群体可以无限期地把自己看作是一个大的国家里独立自主的民族。

总之，越来越多拥有少数民族的西方民主制度已经承认他们是“多民族”国家，而不是“民族国家”，他们承认在自己的领土上有两个或两个以上的民族，并且认识到每一个组成民族都有权要求语言权和自治权，因为这些都是保持他们独特的社会文化所必不可缺的。这种多民族特征往往在这些国家的宪法中得到确认。有的多民族国家还认识到，某种形式的联邦制度可以最好地保护这些民族权利，因为联邦制度允许建立由少数民族控制的区域政治单位，这些单位还拥有实质的（受宪法保护的）自治权。因此，出现在几个西方民主国家中的是一种新的“多民族联邦制度”形式——即国家是集中居住于不同区域的人民或民族的联邦，在这个联邦中，各邦边界的划分和权力的分配都必须保证每个民族群体可以保持其独特的、自治的社会性文化。正如我在第五章所说，从基本的自由主义标准（即和平、民主、个人自由、经济繁荣等）来看，这些多民族联邦制度是成功的。

因此，霍林格对少数群体民族主义的批评与其他民主制度国家的实践是脱节的。它也没有反映出美国对待少数群体民族主义的经验。美国有好几个曾被殖民化的群体，都认为自己是“内部民族”：如波多黎各人、关岛的查莫罗人、美洲印第安人等。这都是美国少数群体民族主义的典型范例。（我不把非洲裔美国人，即被带到美国的奴隶的后裔，看作是少数民族。霍林格论证说，多数美国黑人从未把自己看作

270

是独立的民族，而是努力为融入美国社会而奋斗，我也同意这一点。)

在处理“内部民族”的问题上，美国政府同我们看到的其他西方民主制度采取同样的措施。在19和20世纪初，政府尽力地压制这些少数民族。例如，当美国占领波多黎各的时候，它试图以英语学校取代原有的西班牙语学校，并宣布加入独立运动政党是违法行为。同样，印第安部落也曾承受了一系列的意在削减其传统制度并迫使印第安人向殖民定居者开放其土地的政策(如《道斯土地分配法案》)。

然而现在，这些少数民族事实上已经被作为“民族”对待。政府建立了可以使他们形成区域中的多数的政治单位，他们可以以领土为基础行使实质上的自治权。他们都拥有特殊的政治地位(如波多黎各的自治领；印第安人的国内独立民族地位)，这种地位是其他的地方或州没有的。^[1] 总之，美国对待少数民族的方法大体上与其他的西方民主国家相同：先是试图压制，后又通过不同形式的区域自治和特殊政治地位来包容他们。

霍林格极少谈到美国少数民族的这些事情。这是可以理解的，因为在美国的背影下，他们处于相对边缘化的状态，不论是在地理位置上还是人数上。但在理论上，它们非常重要，因为它们是最清楚地表明了美国如何处理少数群体民族主义的事例。从这些群体来看，美国确实是一个多民族国家，一个由各种不同民族组成的联邦。美国视这些群体的存在为永恒持久的，并将其作为群体权利的主体。

4. 后族裔的多元文化政策和少数群体民族主义

这是一个谜团。霍林格认为，少数群体民族主义首先是基于血缘和亲缘的“族裔民族主义”，如果他是对的，为什么自由民主国家已经

[1] 关于美国少数民族的讨论和引证，见第五章。

开始包容少数群体民族主义？简单的回答就是：霍林格错误地解释了这些民族主义运动的本质。

271 看一下魁北克的情况。魁北克管理自己的移民程序，积极地吸收移民，虽然多数移民都不是白人。这些移民不仅相对来说容易获得公民身份，而且魁北克自己的“文化交流主义”（interculturalism）政策还鼓励他们与其他族裔群体的成员相互交流，分享他们的文化遗产，并参加到共同的公共机制中来。结果恰恰是在魁北克形成了霍林格所赞同的那种动态的、混成的多元文化政策。在这方面，魁北克并不是惟一的例子，正如我在第十五章讨论的，给少数群体民族主义下一个更为开放和非种族的定义已经在绝大多数西方民主国家中形成了一股明显的潮流。

霍林格的观点反映了对少数群体民族主义的一种普遍的误解。现在有一种趋势，认为少数群体民族主义是“多元化”多元文化政策的极端形式，与世界主义多元文化政策是绝对对立的。但事实上，这些学说适用于不同的层次。民族主义侧重的是政治共同体的边界和谁拥有自治权的问题。少数群体民族主义者宣称他们是“内部民族”，他们同多数民族一样拥有自治权，并有权组织自己的自治的政治共同体。这与坚持所有民族——多数和少数——都应该是后族裔公民组成的民族这一观点是一致的。事实上这有助于理解自由主义的民族主义的观点：自由主义的民族主义认为民族有自治权，但所有的民族，无论多数还是少数，都应该是后族裔的。

既然受自由主义的民族概念的指引，少数群体民族主义并不反对世界主义的多元文化政策：应该说它是一个世界主义多元文化政策应该在什么样的单位内实施的学说。世界主义多元文化政策应该以整个加拿大为单位实施，还是以魁北克为单位实施？以整个西班牙为单位，还是以加泰罗尼亚为单位？以整个美国为单位，还是以波多黎各为单位？所有这些例子都与后族裔多元文化政策优缺点的争论无关，也不是公民和族裔民族主义者之间的争论。所有这些民族，无论多数还是

少数，都共用霍林格所说的那种公民的、后族裔的模式。他们之间争论的重点是：一个国家里只有一个还是多个公民民族。

霍林格的观点似乎认为世界主义多元文化政策应该在全国范围内实施，而不是在波多黎各、魁北克或加泰罗尼亚这样一级区域实施。但是对此他没有提供任何理由，也许是因为他压根没有考虑到少数民族也有可能宣扬并体现公民的后族裔民族主义形式。

也许有人认为，最适合实施世界主义多元文化政策的单位既不是国家，也不是亚国家级单位，而是全世界。根据这一观点，国家应该完全开放边界，对跨边境的人口混合不应设置任何障碍。这才是真正的多元文化政策的“世界主义”模式。但霍林格自己也反对这种观点，理由是美国人组成了一个民族，珍视他们的民族认同，并希望无限期地保持这一认同。也就是说，他把美国人看作是一个永恒持久存在的群体，拥有自治权，他坚持其世界主义多元文化政策概念应该在美利坚民族稳定的边境内得以实施。（从这一点看，他的多元文化政策模式更确切的说应该是“泛美国的”的而不是“世界主义”的。）他认为，在一个稳定持久的民族边境内，确立动态的和变化的多元文化政策模式，并不存在矛盾。 272

霍林格认为：“多元文化政策中的世界主义因素与坚决申明美利坚作为一个民族的民族性是一致的。”（第 151 页）我也同意这一点。但是它是否也与坚决申明波多黎各人或魁北克人的民族性一致呢？假如因为，魁北克民族主义意味着多元文化政策应该在一个稳定持久的魁北克民族边界内实行，就是“多元化”而不是世界主义的，那么霍林格所捍卫的美利坚民族主义也应是如此。这两者同样地把动态的多元文化政策和固定的民族边界结合在一起。如果说美国人有权作为一个民族存在，而波多黎各人和魁北克人却没有，那我看不出其中有任何的自由主义公理存在。

5. 这一点重要吗？

可是为什么这一点很重要呢？毕竟，少数群体民族主义不是霍林格这本书的重点之所在，只是在附带的引证中稍微提及了一些。而且，他的书是写给国内读者看的，像许多其他近期美国著述一样，只是偶然地提及少数群体民族主义。这些引证也许是误导，或者不准确，但它们真的影响到别的国家了吗？

我认为是有影响的。让我们来看两个例子：加拿大和东欧。讲英语的加拿大人已经深受美国争论的影响，其后果之一就是不情愿给予魁北克人所寻求的对其民族认同的公开承认。^[1] 美国的影响使得我们更难与魁北克达成一个可接受的解决方案。尽管如我前面所述，美国自己愿意给予波多黎各这种民族承认。如果美国的作者们曾强调包容少数群体民族主义是美国的实践的内容，那我想今天的魁北克人就不会这么急于与加拿大分离了。

东欧的情况更糟糕。假如魁北克真的分离出去，结果也许就是在大陆的北半部分出现了两个相对稳定的自由民主国家，而不是原先的一个。可是在东欧，无力包容少数民族，不仅构成对现有的边界的威胁，更构成对民主制度本身以及对现有的和平的公民社会的威胁。民主制度和少数群体民族主义之间有很强的相关性：那些没有强烈少数群体民族主义的国家的民主化进程比较成功（如捷克共和国、波兰、匈牙利、斯洛文尼亚）；而那些少数群体民族主义力量比较强大的国家则比较艰难

[1] 在最近的一篇文章中，戴维·布拉米奇暗示说，查尔斯·泰勒的论文“‘多元文化政策和承认的政治’从某种程度上说是一个加拿大人对美国人的布道”（Bromwich, 1995, 第96页）。我认为这是一种误解。泰勒的论述更应该被看作是对美国化了的讲英语的加拿大人的布道，他的观点不是说美国式的自由主义不适合绝大多数美国群体，而是说它不适合像加拿大这样的国家，因为这种国家的主要的困难是如何处理少数群体民族主义。

(如斯洛伐克、乌克兰、罗马尼亚、塞尔维亚、马其顿)。

在这种背景下，美国争论的影响在两方面起到不好的作用。首先，它使得这些国家里的自由主义知识分子边缘化，而他们通常向美国的自由主义者寻求指导。受美国模式的影响，这些自由主义者除了反复地高唱解决民族冲突的出路是“个人权利而不是群体权利”的高调外，对包容少数群体民族主义问题没有发表什么意见。这句口号毫无作用，因为它丝毫也没有告诉我们，如何解决少数群体民族主义提出的问题。例如目前的科索沃冲突，其问题就在于是否应该把所有的政治权力都集中在贝尔格莱德，或者说科索沃地区政府是否应该拥有充分的自治权。“个人权利而不是群体权利”的口号对这一问题没有任何指导作用。由于没有一个清晰的概念指明应做些什么才能的多民族国家中实现公正，自由主义者只能在多数民族和少数群体民族主义者的冲突中做被动的旁观者。

其次，美国争论是由多数民族的民族主义者挑起来的，为的是证明他们对少数群体民族主义进行打压的正义性。这些国家的民族主义政府不仅研究了这套美国学说，而且在很大程度上采纳了美国的辞令：一个好的自由民主制国家应该是“公民民族”。他们引用自由民主制和公民民族主义的语言，既是为了给外国观察者留下印象，也是为它打压少数群体民族主义，取消他们独立的公共机构和自治权提供好的借口。我们可以在斯洛伐克、罗马尼亚、塞尔维亚和俄罗斯看到这一趋势。听到多数民族民族主义者采用公民民族主义这样的字眼也许令人吃惊，但他们的确是这样做了。之所以这样，恰恰是因为这使他们阻止少数民族表达独特的民族认同，阻止他们要求民族权利的政策合法化。

因此，我们在东欧所看到的是，自由主义知识分子同多数民族民族主义者的联盟，两者都援引美国模式使其反对少数民族主张的行为合法化。正如我前面讲的，打压少数群体民族主义的企图只能通过强迫才能实现，结果就是在少数民族中制造恐惧，恶化族裔间关系，加剧多数民族和少数群体民族主义运动中的专制主义倾向。

当然美国的作者们并没有认可东欧打压少数群体民族主义的高压政策。相反，美国的国外政策通常是鼓励国家接受一些少数民族的主张。事实上，美国政府正在给塞尔维亚施加压力，要求他们给予科索沃自治权。但是，可以理解，米洛舍维奇把那看作是伪善的行为，是美国试图把一项在它国内永远也不会接受的解决方案强加给一个较弱小的国家的又一例证。毕竟，美国不是说，我们应该同族裔少数群体民族主义斗争，以求在每一个国家建立单一的共同的公民民族吗？

如果美国人强调一下，他们已经包容了自己国家中的少数群体民族主义，那么美国在科索沃的立场会更值得信赖一些。这只是许多事例中的一个。如果美国的著作人和政治家们强调，包容少数群体民族主义是美国的现实内容，那么东欧多民族国家向民主制转化的进程会顺利得多。我不是在建议美国多元文化政策的理论家把少数群体民族主义问题作为他们理论的核心。在美国多元文化政策的争论中，黑人地位问题是，而且应该是，处于核心位置。但我希望美国人会承认，哪怕是顺便提一下，包容少数群体民族主义根本不是非美国化和非民主化的，而是美国经验的一(小)部分。^[1]

[1] 关于包容少数群体民族主义的西方模式如何与东欧相联系的更深讨论，见 Kymlicka and Opalski, 2001。

第十五章

少数群体民族主义 和移民融合

事实上，所有近期有关少数民族主义的争论都开始强调一点：现代化和全球化的理论家们没有预计到少数群体民族主义会生存下来并得以复兴。全球化被认为会消除少数民族的民族认同，被超国家的世界主义认同，或后民族的公民或宪法认同取而代之。这一预言已经被证明显然是错误的。如今大多数少数群体民族主义比以前更加强大，没有一点消退的迹象。相反，少数群体民族主义现今已经真正成为全球化的现象，存在于全世界每一个国家。沃克·康纳指出，强大的少数群体民族主义存在于以下国家和地区：

非洲(埃塞俄比亚)、亚洲(斯里兰卡)、东欧(罗马尼亚)、西欧(法国)、北美(危地马拉)、南美(圭亚那)以及大洋洲(新西兰)。其中有古老的国家(大不列颠联合王国)，也有新生国家(孟加拉国)，有大国(印度尼西亚)，也有小国(斐济)，有富国(加拿大)，也有穷国(巴基斯坦)，有专制主义国家(苏丹)，也有民主制国家(比利时)，有马克思-列宁主义的国家，也有坚决反马克思主义的国家(土耳其)。还包括了不同宗教的国家，如佛教国家(缅甸)、基督教国家(西班牙)、穆斯林国家(伊朗)、印度教国家(印度)、犹太教国家(以色列)(Connor, 1999, 第 163—164 页)。

可是仍然有人否认少数群体民族主义与现代性能够相容共处，还有人把少数群体民族主义的表现看作是前现代主义价值观的回光返照，为最后抵抗必然的全球化潮流而进行的自卫战(如 Franck, 1997)。但是我想，越来越多的人已经认识到，少数群体民族主义之所以得以存续和发展，是因为事实已经证明它可以很好地适应现代性，包容和满足现代化的需求和期望。事实上，人们已经证实，少数群体民族主义是一种极为有效的手段，民族群体可以借此实现自己社会的现代化，并更加积极地加入到全球经济中来，加入到日益紧密的国际法和公民社会的网络中来。

当然，全球化的确对少数群体民族主义造成许多新的挑战，本章我将集中讨论其中的一个挑战：移民的影响。有关全球化的讨论通常集中于全球范围内货物和资金流动的迅速增加，以及观念的全球性传播。可是全球化还有一个较少为人提及的方面，即人的流动，尤其是经济移民数量的迅速上升。这个时代的确被称为“移民时代”，即人们从相对比较穷的国家，或一国中的农村地区，移居到作为全球经济连接点的西方新生发展中城市(Castles and Miller, 1993)。这些城市有的就位于少数民族聚居的中心地带：蒙特利尔(魁北克)、巴塞罗那(加泰罗尼亚)、毕尔巴鄂(巴斯克大区)、格拉斯哥(苏格兰)、布鲁塞尔(佛兰德)、日内瓦(法语瑞士)。这些城市有的几十年来一直吸引移民，有的则从最近才开始涌入大批的移民。但移民已经成为少数民族聚居区内的中心城市中一个越来越重要的现实。

这些移民的出现对少数群体民族主义运动的影响是什么？近年来出现了大量有关少数群体民族主义和移民的讨论。从这两种形式的族裔文化差异给自由民主制度的理论和实践带来的挑战中，我们最终得到了许多重要的教训。不过，通常我们都是单独讨论这两个题目，极少注意两者之间的互相作用。

既然少数群体民族主义和移民都对传统的统一文化的“民族国家”模式提出了挑战，人们通常把它们看作是造成民族国家解体的两个相互

补充又相互独立的过程。实际上，它们往往有密切的联系，然而，通常并不是以互补的方式联系着。让我们来看一下西方少数群体民族主义最为典型的例子：加泰罗尼亚人、巴斯克人、波多黎各人、苏格兰人、魁北克人和佛兰德人。这些群体都把自己看作是一个大国内独特的自治民族，并且以民族主义路线动员起来，要求得到更多的区域自治权和民族承认。然而，大量涌入少数民族地区的移民正在影响着这类可行的或欲求的民族认同和民族主义动员。许多少数群体民族主义者已经很遗憾地看到了这一点，并因此把移民看作是对少数民族的威胁，而不是潜在的利益。

因此，移民不仅是对传统民族国家模式的挑战，更是对一些群体的自我观念和政治期望的挑战，这些群体把自己看作是一个大国内独特和自治的民族。事实上，有评论者认为，所有形式的少数群体民族主义都具有“种族的”或排外的性质，因此会天生对移民产生敌对情绪。本章会对移民和少数群体民族主义之间的关系提出略有不同的看法。我将试图概括一下移民在某少数民族聚居的地方定居时可能会产生的一些问题。在什么情况下移民的主张会与少数民族的期望发生冲突？什么情况下又会一致，甚至相互加强？由于我的专业背景是政治理论，所以我的主要兴趣放在探讨由移民和少数群体民族主义共存所引起的规范性问题上。也就是说，我不仅对移民和少数民族的主张如何相互联系感兴趣，也对它们如何与作为基础的自由民主制原则，如个人自由、社会平等和民主的联系感兴趣。对移民和少数民族来说，何种形式的包容措施或解决方案最符合自由民主的公正和自由规范？何种形式的解决方案不公正并且损害这些原则？

277

越来越多的自由主义理论家既维护少数民族自治权主张，又赞同移民群体要求更多地包容其族裔文化认同和习俗的主张。然而，如前所述，很少有人提及两者之间潜在着的冲突。但是，这两种主张可能并且事实上也经常发生冲突：的确，任何种类的移民通常都被看作是对少数群体民族主义的威胁(第1节)。有评论者坚持认为，这种冲突是与生

俱来的，难以处理，因为少数群体民族主义属于“族裔民族主义”的范畴，具有种族排它性。在我看来，这种观点从经验上看，用于西方许多少数群体民族主义是不准确的，它建立在对少数群体民族主义本质的误解之上。如今许多少数群体民族主义已经欢迎移民，并允许他们保持和表达自己的族裔认同，同时也鼓励移民融入少数民族(第2节)。总之，有的少数群体民族主义同多数民族民族主义一样是“公民化”和“后族裔化”的。不过，少数民族是否可能采纳这种后族裔的少数群体民族主义模式，似乎依赖于许多因素。特别是少数民族可能需要一系列的政策(如语言、教育和就业)，来控制移民归化的进程，来建立或保护少数民族语言在其传统领土上的优势(第3节)。这就制造了潜在的两难境况，因为这些语言和教育政策可能具有非自由主义的性质。这些政策使后族裔少数群体民族主义成为可能，但是它们本身或许就与自由主义的原则和价值观不符。如果真是这样，是否允许采纳非自由主义的政策，用以创造条件，造就出少数群体民族主义的公民社会形式？最后，对这一问题我做了许多尝试性的反思，但并没有作出任何结论性的答案。

1. 移民多元文化主义和少数群体民族主义的冲突

正如我在第三章所讲的，现在西方出现了一种极为明显的趋势，即承认少数群体民族主义和移民多元文化主义两者的合法性。这是更大的自由文化主义运动的一部分。由于这两者都对传统的统一文化的“民族国家”模式提出了挑战，至少在理论层面上，它们往往被视为是同盟。它们都参与了新的认同政治，都在争取拓宽其公民得以表达自己的认同及多样性的空间，因此都赞同多元化和承认差别的原则。

然而从根本上讲，这两者的关系比这复杂多了。如前所述，全球化之势意味着不少多民族国家都曾经历了大量移民涌入少数民族聚居地(如

魁北克、佛兰德、加泰罗尼亚、巴斯克大区和苏格兰)的过程,这引发了少数群体民族主义能否包容移民多元文化政策的问题。少数民族可以在自我概念中包含移民,并因此自身也变得具有“多元文化性”吗?

乍一看来,答案可能是否定的。少数民族和移民之间的关系在历史上总是充满了紧张气氛。大规模的移民通常被视为是对少数民族的威胁。首先,移民面临着融入主流文化的极大诱惑(这通常意味着更大的灵活性和更多的经济机会)。例如,许多到魁北克的移民如果有选择的机会,宁可学习英语,而不是法语。(当然历史上一直如此,直到后来魁北克政府为移民选择英语设立了许多障碍,使之变得很难实现。)一旦多民族国家中的移民选择融入多数民族群体,少数民族在人数上就会逐渐被超过,并在政治生活中沦为无权状态。而且,国家经常有意鼓励移民(或从国内其他地方来的移居者)到少数民族的传统聚居地定居,从而陷少数民族于泥沼且力量尽失,让他们即使在自己的历史领土上也只能成为少数(参见第四章)。

而且,移民可以、并且愿意融入主流社会这一事实,往往被当作坚持少数民族也应该融入主流的依据。多数民族经常提出,既然移民可以成功地归化,为什么少数民族不可以呢?既然移民都可以对大社会中温和的多元文化安排感到满意,不再寻求保持他们自己作为分立而独特的社会的自治权,为什么少数民族不可以呢?

另外,对于少数民族通常在为争取保持其独特的语言、文化和政治自治的多年(或几个世纪)斗争中所发展起来的“存续”精神,移民似乎也无法理解或分享。所以,即使移民真的学习少数群体的语言,并融入少数群体的社会,他们仍然不太可能支持进行民族主义动员。他们 279 可能会加入少数民族,但不可能成为少数群体民族主义者。^[1]

[1] 这就是魁北克如今的情况。通过本章后面所描述的政策,魁北克已经成功地将移民融入法语社会。而且,这些移民中多数已经把自己看作“魁北克人”,感到对魁北克比对加拿大有更强烈的认同感。但即使是这些认同自己为“魁北克人”的移民也决不可能支持独立,并在1995年的公民表决中压倒性地投票反对分离。

由于这些和其他原因，少数民族中出现了声言要对移民采取防备和排斥态度的趋势。结果，少数群体民族主义就往往采取“族裔”民族主义的形式，将血缘和世系关系放在首位，深刻仇外并且经常采取种族主义者态度，谋求禁止移民。

鉴于这样的历史，认为少数群体民族主义和移民多元文化主义应结盟共同追求更为多元化和包容的文化政治形式的思想，似乎有点古怪。少数群体民族主义，即使真想做什么，似乎也只是倒退回一种非现代的、非自由主义的民族主义形式，一种比西方国家提倡的民族主义和民族认同更难包容差异的形式，而不是在挑战或改变民族同一性的主张。

这种少数群体民族主义和族裔民族主义之间的联系如此强烈，以至于许多评论家都把少数群体民族主义看作是先天具有族裔排他性，因而与基于共同政治原则的“公民”民族主义先天地对立。例如，托马斯·弗兰克认为，少数群体民族主义是非自由主义和排他性的“部落”民族主义的形式，完全对立于自由主义和开放的美国和法国公民民族主义(Franck, 1997)。同样，戴维·霍林格把少数群体民族主义与多元文化主义中非自由主义的“多元”形式等同起来，而“多元”形式就是把人在血缘的基础上进行分类，因而逻辑上等同于种族隔离(Hollinger, 1995)。迈克尔·伊格纳季耶夫认为少数群体民族主义是由种族和血缘定义的“族裔”民族主义，因此与自由主义、民主、和平不一致(Ignatieff, 1993)。这三位作者在许多方面都有分歧，但却都自动地把少数群体民族主义看作是基于血缘和种族的族裔民族主义，这一点的确令人震惊(有关我对这三位作者的讨论参见第十二和十四章)。

因此，对所有这些作者来说，少数群体民族主义对追求更为宽容和包容的政治共同体形式是一个障碍，而不是支持。它不是作为伙伴同移民一起建立新的后族裔或后民族民主制，而是为维持一种落后的族裔民族地位在做最后的抵抗。

2. 它们可以相互妥协吗？

由于我前面提到的历史上曾有过的紧张关系，把少数群体民族主义和族裔民族主义等同起来是可以理解的。但是我认为，假定少数群体民族主义本质上是族裔性质的，这本身是一个错误，远不足以说明西方的少数群体民族主义。

让我们来看一下魁北克。根据弗兰克的说法，现代少数群体民族主义具有强烈的仇外情绪，排斥所有不同于他们的人。而事实上，魁北克的移民政策极为积极：其人均移民数量基本上与美国相同。对移民的控制是魁北克民族主义者所要求并最终得到的权力之一，省政府管理自己的移民程序，积极地吸纳移民，而其中多数都并非白人。它吸纳全世界各个地方的移民，并将之作为建立其“独特社会”的途径之一。魁北克明白，由于出生率的下降和人口的老龄化，它需要移民来保持作为现代社会的地位。当然，魁北克政府鼓励移民学习法语，就像美国政府鼓励其移民学习英语一样。一旦他们真的学习了法语，就会被看作是魁北克社会的完全成员。^[1]

当然，是否或如何归化移民的问题在魁北克也争议了许多年。不过，从20世纪70年代起采取的方法——称为“文化交流主义”——与许多西方国家的多元文化政策有些类似：它设法在共同的机构内承认和包容族裔文化认同和实践，遵从以下三条重要原则：

● 承认法语作为公共生活的语言。

[1] 关于魁北克移民政策更为详细的评价，见 Carens, 1995b。他辩道，魁北克的移民政策“更加合理，完全符合自由民主原则”。事实上，他在结论里这样说，它可能“成为其他自由民主社会学习的典范，尤其是欧洲，学习如何把强烈的民族认同感与对自由民主价值观的深切恪守结合在一起”（第74页）。

- 尊重自由主义民主价值观，包括公民权和政治权利，以及机会平等。

- 尊重多元化，包括对别人的差异持开放和宽容的态度。

281 这三条原则构成了魁北克和移民间“道德契约”的基石，而“道德契约”又规定了归化的具体条款。^[1] 它们实际上与加拿大和澳大利亚的多元文化主义政策的基础原则是一致的，而这两个国家又普遍（而且正确地）被认为属于世界上最成功的移民多元文化主义的范例。^[2]

按这种方法，移民不仅可以按相对容易的条件获得公民身份，而且受魁北克自己的“文化交流主义”政策所鼓励，他们可以接触其他族裔群体的成员，分享他们的文化遗产，并参与到共同的公共机制中。结果恰恰是在魁北克境内出现了霍林格所认可的那种流动性“世界主义”多元文化主义。（事实上，魁北克对种族间通婚的接受程度远高于美国。）魁北克民族主义者不但没有试图保持某种种族的纯洁性，反而积极地吸纳其他种族和信仰的人们来加入他们，融入他们，与他们通婚，并在魁北克共同建造一个现代、多元化的独特社会。

魁北克并不是惟一这样做的地方，加泰罗尼亚也是如此。那里的移民率比较高，移民主要来自西班牙的其他地区。他们受到加泰罗尼亚社会的欢迎和接纳，并被看作是加泰罗尼亚“重建”计划的重要组成部分。要说明白近期从北非来的移民归化得如何之好并不那么容易，要知道他们（不同于西班牙其他地区来的移居者）既非欧洲人又非天主教信徒。不过这就是加泰罗尼亚政府的官方政策，它提倡包容所有居民，不考虑其宗教或皮肤的颜色，而这种非种族主义的民族概念又为公

[1] 有关三条原则和更一般的道德合约的明晰解说，见 Government of Quebec, 1990。

[2] 请比较第八章有关澳大利亚和加拿大的多元文化主义的讨论。对加拿大多元文化主义和魁北克文化交流主义更详细的比较，见 Juteau et al, 1998; Kymlicka, 1998a, 第四章。当然澳大利亚政策规定英语作为公共机构的语言，而加拿大联邦政策则规定英语和法语同样作为公共生活、因而也是学校教育和社会升迁的语言。

众舆论所支持。^[1]

还有苏格兰。那里没有像魁北克和加泰罗尼亚那么多的移民，不过非种族主义的民族概念在主要民族主义党派(苏格兰国民党)的纲领中，或在公众舆论中，都得到了同样坚定的支持。从英国其他地方来的移居者得到了很好的安排，近期从亚洲和非洲来的移民必须同样地被承认为“苏格兰人”。

再有就是波多黎各。过去那里的移民相对比较少，但现在它接受了大量来自古巴的移民。对他们中的大多数人来说，波多黎各是通往美国大陆的踏板，不过也有人留了下来，并融入了波多黎各社会。在这一事例中，非种族主义者的民族概念是自然而然形成的，因为波多黎各(不同于美国大陆)一向自知是混血儿社会，白人拓荒者、黑人和印第安人之间有极高的通婚率(Portillo, 1997)。

所有这些民族主义都是霍林格所讲的后族裔性质的。当然，并非所有的少数群体民族主义都是后族裔的：在巴斯克和佛兰德民族主义中就保留着很多种族主义成分。这两个地方一直存在着自由/包容的民族概念与种族/排外的民族概念之间的斗争，这种斗争不仅反映在民族主义的政党中，也反映在公众舆论上。^[2] 尽管自由/包容的民族概念在佛兰德和巴斯克是一股强大的力量，但不像在魁北克、加泰罗尼亚和苏格兰那样的地区，它还没有占支配地位。而在许多原住居民民族主义者鼓动的事例中，我们也可以看到类似的自由/包容和种族/排外概念之争。

总之，只有通过检验事实，而不是靠概念上的法令或闭门造车的空

[1] 有关加泰罗尼亚对移民的态度的讨论，见 Medrano, 1995，尤其是第 158—161 页。

[2] 有关巴斯克对待移民态度的改变，见 Medrano, 1995，第 78—83、150 页。在佛兰德，自由/包容的派别代表是人民联盟党，非自由主义/排外派别则由佛兰芒集团代表。当然，佛兰德移民的性质也有不同，那里几乎没有从比利时其他地方(不像加泰罗尼亚和苏格兰)或欧洲其他地方来的移居者。由于多数到佛兰德的移民都来自北非，他们的语言、宗教和种族都与土生土长的佛兰德人不同。相反，大多数到加泰罗尼亚的移民都来自西班牙的其他地区，与土生土长的加泰罗尼亚人一样都信仰天主教，又都是“欧洲人”(白人)，不同的只是他们的语言。在苏格兰，大多数移民来自英格兰或威尔士，因此他们与苏格兰人一样信奉新教，使用英语，当然也都是欧洲人。当种族、语言和宗教三者中一个或多个为移民和少数民族所共享时，融合的过程就会容易很多。从这一点上讲，在所有这些少数民族中，佛兰德的任务最为艰巨。

想，我们才能知道某一少数群体民族主义形式的性质是族裔/种族的还是后族裔/公民的。在多数西方民主国家中，开放和非种族的少数群体民族主义的趋势十分明显。例如在魁北克，40年前绝大多数魁北克人相信，作为一个真正的“魁北克人”，就必须有最初法国拓荒者的血统；而如今只有不到20%的人还持这种观点(Crête and Zylberberg, 1991)。这是魁北克人身份认同的一个巨大的变化，它在事实上将移民归入其自我类，将自己变成了一个后族裔的多元文化民族。这一开放性得到了移民的认可，现在他们更倾向于融入魁北克社会。例如，尽管魁北克移民中的第二代人过去多数喜欢讲英语，现在他们却都把自己看作是“魁北克人”，并且更喜欢在家里使用法语而不是英语。可惜的是，大多数民族主义的理论家们还没有认识到这一变化：事实上，人们已经被少数群体民族主义本质上都是族裔民族主义这一假设所蒙蔽，以至于无法看到这一点。

为什么少数群体民族主义会发生向后族裔形式的转变？从根本上讲，原因与多数民族的这种转变是相同的。同多数民族一样，少数民族也经常需要移民来填补其经济上的空缺，或平衡其人口的负增长趋势(如人口老龄化和出生率下降)。而且，很显然，移民如果不是可以完全控制，也是很困难的，所以总会有一定数量的移民到来。因此少数民族对如何将移民融入其“民族”这一问题的兴趣越来越高。当然多数民族也不得不面对同样的问题——例如，怎样将移民融入荷兰、西班牙和意大利民族。少数民族找到的答案越来越与多数民族采用的方法极为类似。双方都逐渐倾向于后族裔和多元文化的民族认同概念；都强调移民的语言和机制融合，同时也接受和包容移民对自己族裔特性的表达。

3. 反思争论所使用的术语

少数群体民族主义可以，并且已经逐渐地成为向移民开放的后族

裔民族主义。这一事实引起了一系列重要的政策问题，这些我将在第四节予以讨论。但是这个事实也同样使我们想到，应该好好反思一下有关少数群体民族主义的观念和观点。我们尚没有用来解释这些新形式的后族裔少数群体民族主义的概念框架：我们太过于依赖一些过时的神话和错误概念。

例如，我们的文章总习惯于假定，在西方民主国家中，少数群体民族主义引发的冲突是公民(后族裔)民族主义与族裔(种族)民族主义之间的冲突，前者是国家所倡导的，后者则由少数民族支持。而事实上在多数西方民主国家里，冲突发生于两种相互竞争的不同形式的公民/后族裔民族主义之间。国家民族主义和少数群体民族主义都具有后族裔和非种族主义的性质。^[1]既然冲突是发生在两种形式的后族裔民族主义之间，我找不到任何理由解释，为什么自由主义者应当自动地给予多数民族或国家民族主义以特权。

其次，人们倾向于假定，如果多数民族不是根据族裔来定义，而是不考虑族裔血统，对所有人开放，那么少数群体民族主义，除非对那些沉迷于种族纯洁性的群体来说，就没有任何本质上的必要和意义了。如罗杰斯·布鲁贝克这样说：

284

在像美国那样没有明显占支配地位的族裔文化民族的国家中，想要维护少数民族的地位是一件很困难的事情。假如一个民族使国家作为一个整体合法化，而这个民族又不是明显的族裔文化民族，而是政治民族，原则上对所有人开放，那么主张少数民族地位的要求之所以有意义的背景条件就消失了(Brubaker, 1996, 第60页注释6)。

[1] 相反，在东欧一些国家中，冲突的双方都是种族民族主义形式：国家民族主义和少数民族民族主义都是依据族裔血统定义的。要找到公民民族主义对抗种族民族主义的情况比较困难：我们找到的不是公民对公民的冲突，就是种族对种族的冲突。

美国的波多黎各(或是加拿大的魁北克、英国的苏格兰、法国的科西嘉岛)的例子表明这种分析有很严重的缺陷。少数群体民族主义要求保持自己的独特社会,并不是由于他们因族裔关系而被排除在主流民族之外。他们作为一个民族聚集起来,是因为他们信奉自己的民族认同和民族制度,并希望永久地保留这些东西。无论是否有资格融入主流民族,少数民族都要组织起来维护他们独特的社会和文化。只有当我们理解了少数群体民族主义不一定是(甚至一般说根本不是)少数民族为了弥补受排斥而不能融入主流的多数民族的方法,我们对西方民主国家中的少数群体民族主义的理解才能有所进展。人们之所以采用它,是出于一种对保持少数民族自己的民族认同、文化和制度的本能而作出的承诺。因此多数民族的后族裔性质本身对解决或消除少数民族的主张一点作用也没有。

第三,人们还倾向于假定,由于少数群体民族主义是要保证某一民族语言和社会性文化的生存,它与霍林格所说的“世界主义”或“后族裔”多元文化主义完全对立,因为在“世界主义”或“后族裔”多元文化主义中,群体的认同和成员关系具有流动性、混合性和多元性。然而事实上,少数群体民族主义和世界主义多元文化主义运作于不同的层次。既然少数群体民族主义遵从自由主义的民族概念,它当然不会反对世界主义多元文化主义;相反,它是关于在什么单位上来实行世界主义多元文化主义的学说。世界主义多元文化主义应该在整个加拿大实行,还是在魁北克? 应该在整个西班牙实行,还是在加泰罗尼亚? 应该在整个英国实行,还是在苏格兰? 应该在整个美国实行,还是在波多黎各? 以上例子里没有一处的争论围绕着后族裔多元文化主义的价值进行;更不是“公民”和“族裔”民族主义之间的争论。所有这些民族,无论是多数还是少数,都是霍林格所讲的后族裔模式。人们争论的是,一个国家内部是否只能有一个后族裔民族,还是可以有多个。

第四,现有文献有一种倾向,要把两种完全不同的主张融合起来。第一种主张认为,只有后族裔民族主义才是合法的。我同意这一主

张，并且为之辩护。这是自由主义的民族主义的特点之一。可第二种主张则认为，后族裔形式的公民民族主义本质上无法包容少数群体民族主义。在我看来这种主张是错误的，与包括美国在内的绝大多数西方民主国家的实践不符。

最后，我们还要再反思一下，少数群体民族主义是对全球化和现代化的负隅顽抗这一陈词滥调。这套说法无法解释为什么有的少数民族积极吸纳移民，或者为什么少数群体经常比多数民族更加支持自由贸易。这些行为都不是对现代性的对抗。少数民族是开放的社会——对移民开放，对自由贸易开放，相互之间接触更为普遍(参见第十二章)。

总之，至少在西方民主国家，人们固有的对少数群体民族主义的看法——即认为它是对现代性作出的非自由主义的、排他性的和自卫性的反应——有多处错误。有的少数群体民族主义对现代性和全球化表现出自由主义的和包容的接受态度，几乎同多数群体民族主义一样具有“公民”/后族裔和世界主义/混合的性质。正如我前面所说，自由民主理论迄今也未能给我们提供一种明白的指导原则，用来估量或解决一国之内相互竞争的公民民族主义之间的冲突。

4. 尚未解决的紧张局面

我们说，现在许多少数群体民族主义都是后族裔性质，但这并不意味着移民融入一个少数民族就没有特定的困难了。事实上，只有在特定环境下，才会产生这种后族裔的多元文化少数群体民族主义模式。首先，少数民族必须要有对移民数量的控制权，从而确保移民人数不会超过该社会的容纳能力。这一点尤其重要，因为如前所述，国家通常会鼓励移民(或是从本国其他地区来的移居者)到少数民族的历史聚居地定居，故意用这种大规模的定居政策当作武器来对抗少数民族，通过使他们在自己的传统聚居地也沦为少数的方式，既打开通往其领土上的自

然资源的道路，也使其处于政治上无能为力的境地(McGarry, 1998)。要抵抗这些不公正的政策，少数民族需要并且要求适度控制移民数量。

其次，少数民族必须拥有对归化条款的控制权。就像我在前面说的，只要有机会，融入多数民族的社会对移民来说显然很有诱惑力，而且286 在许多国家里，移民在历史上也倾向于这样做。这就意味着应该有特殊的政策来鼓励或迫使移民融入少数民族的文化。例如，少数民族可以要求移民将自己的子女送入使用少数民族语言的学校，而不是既可以选择多数民族语言、又可以选择少数民族语言的学校。同样，法庭和公共服务机构也可以使用当地语言。我们可以用这样的方法来保证这一地区的移民或移居者愿意融入当地文化。

这种鼓励归化的方法甚至可以更多。如在魁北克通过了这样一条法律：禁止室外的商业标识使用除法语以外的其他语言。这是为了使魁北克有一个特殊的“语言面貌”，让移民清楚地明白法语是公共生活的语言。（这条法律后来有所松动，除法语外，还允许使用其他语言，但仍然规定商业标识上必须要有法语。）

有时这些政策被批评为非自由主义，也许的确如此，可这里我们面临的是一个真正进退维谷的境地。因为少数民族要想成功地归化移民，就不得不制定这样的非自由主义的政策。研究表明，只有少数民族的语言成为一种“有地位的”语言，如代表经济成功、政治进步、或高雅文化的语言，移民才会乐于学习。如果这种语言被认为是劳工阶层或乡村使用的语言，像20世纪60年代以前的法语在魁北克那样，没有移民会愿意学习。（尽管英语人口在魁北克占少数，在20世纪60年代以前他们却一直是商业和传媒界的精英。）只有当移民看到某种少数民族语言成为商业、政治、法律和高雅文化的语言以后，他们才会乐意融入这一语言的群体。为此，魁北克政府系统地提高法语的“社会地位”，既有为法语的服务、教育和传媒提供补贴的方法；也有更为强硬的压制和强迫的方式，如通过法律限制人们进入讲英语的学校；还有通过法律规定商业标识上必须使用法语；以及通过法律给予员工在工作场

所使用法语的权利。省政府开始在商业、法律、教育、文化和政治等领域培育法语人口的精英，目的就是要增加对移民的吸引力，吸引移民融入讲法语的而不是讲英语的社会。

这些政策往往被解释为是族裔民族主义的证据，是企图建立一个族裔的等级制度，其中最初的法国殖民者的后代将位于其他各族裔群体之上。但这完全是一种误导。事实上，之所以要采纳这些政策，至少部分原因，就是为了把魁北克民族主义从族裔民族主义转向后族裔民族主义。民族主义领导人希望推翻原有的族裔民族模式，并且希望魁北克人认识到，吸引移民并建成后族裔多元文化社会的必要性和欲成性(desirability)。这些领导人指出，只有说服魁北克人相信，移民将有助于魁北克社会，而不会融入英语社会，而且移民不会完全改变英语和法语加拿大之间的权力平衡，魁北克民族的概念才能由族裔的转向后族裔的，这一点我相信是正确的。这就需要建立一系列鼓励和压力机制来保证移民中的多数得以真正成为魁北克法语社会的一分子。

287

这是一个勇敢的策略。不过如前所述，证据显示它的确有效。如今绝大多数魁北克人接受了魁北克民族主义的后族裔性质；大多数到魁北克的移民也选择融入法语社会。所以我们完全可以说，这些政策不但不是族裔民族主义的表现，反而是钉在魁北克族裔民族主义棺材上的最后一根钉子。我想在加泰罗尼亚也存在类似情况。只有通过一系列措施提高少数民族语言的地位，迫使移民融入少数民族社会，人们才乐意承认少数群体民族主义的后族裔性质。相反，巴斯克和佛兰德民族主义中之所以还残存着族裔观念，部分就是因为巴斯克语和佛兰德语在移民眼中没有取得同样受人尊敬的地位。^[1]

这里出现了一个有趣的两难境况。许多论者称赞魁北克民族主义抛

[1] 沙斐尔认为加泰罗尼亚人之所以比巴斯克人对移民更开放，部分是因为加泰罗尼亚语有更高的社会地位(Shafir, 1995)。有关少数民族如何处理“少数化恐惧”，以及加大涉及移民的安全保障如何有助于重新定义更为开放和自由的民族认同，阿雷尔做了很好的分析(Arel, 2000)。

弃了族裔的民族观，但又批评它有关教育和商业标识的非自由主义政策。然而我认为，我们无法将魁北克民族主义的这些方面分开来看。正是学校和标识的非自由主义政策使得魁北克人得以将其民族观念从族裔转向非族裔。如果这样的话，我们就面临着一个很困难的选择：在明知那样做可能会中止、甚至会逆转魁北克民族主义观念从族裔到非族裔的转变的情况下，我们是否还应坚持严格地遵守个人选择的自由主义原则？还是应该接受对自由主义原则有限的偏离，从而巩固和继续少数群体民族主义向公民民主主义模式的转换？^[1]

288 对这一问题，我也没有什么确切的答案。不过它肯定依赖于违反自由主义原则的程度大小。限定商业标识的语言是一回事；而限定报纸、教堂、或私立学校的语言（这种事情有时在东欧发生）又是另一回事。不过，我有所保留地为使用某种非自由主义政策来克服族裔民族主义辩护，有两点理由：（1）大多数移民自身似乎也认为，这是个可以接受的收支相抵的交易。在魁北克许多移民并不真正反对只有少数民族语言的学校才能得到国家资助的规定，其中部分原因是，他们知道这一规定与一个更大的策略有关系，这就是如何将魁北克变成更具有包容性的社会（Norris, 1998）。在他们看来，这些规则不是在反对他们参与和融入魁北克社会，而是在阐明融入条件；（2）族裔民族主义是极为危险的现象，它所激发的暴力和仇恨如此可怕，因此我倾向于赞同任何可以将其驱逐的政策，即使这些政策稍有背离自由主义也可以接受。有论者把魁北克的标识法（sign law）看作是滑向更严重的干涉言论自由的深渊的第一步，我的担心与之不同。我不担心魁北克人会放弃他们对言论自由最基本的认同。我怕的是存在于所有形式的族裔民族主义中的种

[1] 附带说一下，我想这应该是查尔斯·泰勒在他那著名的“承认的政治”论著（Taylor, 1992a）中所论述的观点。泰勒维护魁北克标示法，因为他认为那只是对自由主义原则稍微的偏离，而且目的是使魁北克人得以追求他们对公共利益所持的独特的社群主义观点。事实上，魁北克人决不比其他加拿大人更社群主义，他们也不共享什么共同利益的观念。我也赞同对自由主义原则的点滴偏差，但这并不是为社群主义让路，而是使它有可能从族裔民族主义转变成后族裔民族主义。

族主义、仇外主义和种族纯洁化的潜在力量。假如在魁北克，这些邪恶的潜力可以逐渐被消除，至少有一部分功劳应该属于略带非自由主义的政策，因为这些政策创造了一系列的条件，使魁北克民族认同的后裔多元文化形式得以出现，并逐渐取代原有的对民族的族裔性定义。

5. 结论

本章中我试图就全球化时代移民对少数群体民族主义造成的挑战提出一些问题。假如少数民族对移民提出比多数民族更为苛刻的归化条件，我们可以接受吗？假如少数民族希望或要求移民分享他们的民族认同和目标，我们可以接受吗？更一般性地说，少数民族对移民应该采取什么样的在道德上合法而又合理的态度呢？在多大程度上要求少数民族成为“多元文化”是符合道德的？人们希望或要求移民在多大程度上认同民族主义事业？我从未想要为这些问题寻找一个确切的答案。我自己也并不确定少数群体民族主义和移民多元文化主义的主张应如何加以调和，或者怎样才能“存续”的目标与包容移民的族裔性之间取得道德上允许的平衡。 289

然而我相信，我们需要对这些问题进行反思，要做到这一点，我们需要摈置迄今为止的争论中的许多偏见和神话。少数群体民族主义并非天生非自由主义的、前现代的、或是排外主义的。有些如此，有些则不然。我们需要根据其自身情况来看待每一个具体的少数群体民族主义，检查其自我理解和期望的性质，然后会发现少数群体民族主义与移民多元文化主义之间的冲突也许并不像乍一看上去的那么严重。

不过，即使在最好的环境下，冲突也总是存在的。假如少数民族面对多数民族时感到脆弱，而且认为移民极有可能变节投奔多数民族，那他们就更难以采取多元文化政策来包容移民的认同。移民多元文化主义和少数群体民族主义并非一定要做敌人，但要它们成为同盟也并非

易事。 一个成功的多元文化一体化形式所要求的政策也许比多数民族可能采纳的形式更加复杂，从某些意义上说也更少一些自由主义色彩。由此引发的难题，政治理论家才刚刚开始研究。

第四部分

多民族国家中的 民主公民

第十六章

公民教育

学校的基本任务是对每一代年轻人进行公民的责任方面的教育，这一观念已经被广泛接受。的确，在过去，培养有知识且负责任的公民这一需要是建立公立教育体系，并实行义务教育的主要原因之一。现在，公民教育包括进行“公民学”（civics）方面的教育，并且远远超出了这个范围。公民教育不仅仅为了了解政治生活中的机构和程序的基本事实，还涉及到获得一系列同民主公民身份的传统密切相联的性情、美德和忠诚。孩子们不只是（或主要不是）在公民学课上学得这些美德和忠诚。更确切地说，他们在教育体系中被反复灌输这些东西。对公民进行教育的目的会影响到教什么样的课程、怎么教这些课程以及在什么样的课堂上教这些课程。在这种意义上，公民教育不是学校全部课程的一个孤立的组成部分，而是那些影响学校全部课程设置的统领全局的目标或原则中的一个。

本章中，我将讨论公民教育引起的一些问题。首先，我将研究在现代民主社会里公民意味着什么，以及它需要什么样的能力和性情（第1节）。我希望能表明，自由主义的民主公民比通常认识到的更为复杂，甚至“最低限度的”公民概念都会给个体及群体的行为强加以重大的责任和限制。然后，我将讨论为什么学校必须在对孩子的公民教育中发挥作用（第2节）。那种对学校能够单独地培养民主公民所必需的知识 and 美德的期望是不现实的。人们不仅在学校里学习如何成为负责任的公民，而且还在家庭、邻里、教堂以及文明社会的很多其他群体和地方

学习如何这么做。学校不是了解公民知识的惟一地方，甚至也不是主要的地方。但我认为学校是必不可少的。那些其他的机构可以补充学校里提供的公民教育，但却不能代替它。

本章的剩余部分将研究具有多种族裔文化的社会里出现的三个相互影响且有争论的问题：公民教育是否需要普通的学校教育(第3节)；培养有责任的公民是否需要培养个人自律(第4节)；培养一个共同的公民
294 认同是否既需要教授共享的政治价值观或原则，又需要培养特殊的民族或文化个性(第5节)。这三个问题并不是争论的全部，但是，它们表明了公民教育在政治理论和教育哲学中的中心地位。

1. 公民的性质和重要性

目前，政治理论家对公民这一概念的兴趣大增。1978年，可以自信地说，“公民的概念已经在政治思想家中过时了”(van Gunsteren, 1978, 第9页)。15年后，公民身份在所有政治领域的思想家中成了时髦的话题(Heater, 1990, 第293页)。近期世界上一些政治事件和政治趋势激起了人们对公民概念的兴趣——在美国，选举者对选举越来越冷淡，并长期依赖福利；在东欧，民族主义运动再次出现；在西欧，不断增加的多元文化和多种族的人口造成了压力；福利国家政策在撒切尔时代的英国造成强烈的对抗性反应；依赖公民协作的环境政策遭到失败；等等。

这些事件清楚地表明，一个现代民主国家的兴旺与稳定，不仅依赖于其自身“基本结构”的合理性^[1]，还依赖于其公民的品质和态度：例如，他们的认同感，以及他们如何看待潜在着竞争的认同形式——国民认同、地区认同、族裔认同或宗教认同；他们宽容异己并与之一起工作的能力；他们为实现公共利益并使政治当局负起责任而参与政治进程的

[1] 罗尔斯说，社会的“基本结构”是正义理论的主题(1993, 第257—289页)。

愿望；他们在其经济要求和影响他们的健康和环境的个人选择中表现出自制力并履行个人责任的意愿。如果没有具有这些品质的公民，民主国家将很难统治，甚至将变得不稳定。^[1]

很多传统自由主义者认为，即使没有具有特定德行的公民，自由民主国家也可能通过设立牵制与平衡体制而有效地运行。制度手段和程序上的手段（例如，权力的分立、实行两院制的立法机构和联邦制）将会阻止那些可能的压迫者上台。即使每个人都只追求其自身利益而不顾公共利益，一部分私利也会制约另一部分私利。例如，康德认为，“即使在魔鬼的种族中”，建立良好政府的问题“也能解决”（引自 Galston, 1991, 第 215 页）。然而，现在已经很清楚，光凭程序—制度的机制来制衡私益是不够的，还需要公民具有一定的美德和公益心。 295

考虑一下公共政策在哪些方面需要依赖于负责任的个人生活方式的决策：如果公民不在他们自己的健康方面采取负责任的行动，不维持一个健康的饮食习惯，不经常锻炼，不控制其对烟酒的消费，那么国家就不能够提供必要的健康帮助；如果公民不同意通过为其亲属提供帮助而分担责任的话，那么国家就不能够满足儿童、老年人或残疾人的需要；如果公民不愿意在他们自己的消费选择中减少使用某些消费品，或重新利用某些消费品并使某些消费品再循环，那么国家就不能够保护环境；如果公民过多地借钱或要求过度地提高工资，那么政府调控经济的能力就会受到损害；如果公民长时间不能容忍差异并普遍地缺乏正义感，那么创建一个更加公平的社会努力就会遇到麻烦。如果在这些领域缺乏协作和自制，“那么自由社会成功运作的的能力就会逐渐地消弱”（Galston, 1991, 第 220 页）。^[2] 总之，我们需要“更加全面，更加丰富，更加

[1] 这可能解释了一些政府近期对改善公民品质的兴趣（例如，英国公民品质委员会，《改善公民品质》，1990；澳大利亚参议院，《再论积极公民》，1991；加拿大参议院，《加拿大公民品质：分担责任》，1993）。

[2] 因此，近期的公民理论强调，公民需要权利和义务的一种平衡。关于对近期公民理论研究的综述（我在本部分引用了这些综述），参见 Kymlicka & Norman, 1994。关于近期文章的实用文集，参见 Beiner, 1995；Shafir, 1998。关于公民理论的历史性综述，参见 Walzer, 1989 和 Clarke, 1994。

敏锐地理解和实践公民概念”，因为“国家需要得之于公民的不能靠强制获得，只能通过个人行使权力时的协作和自制来获得”（Cairns & Williams, 1985, 第 43 页）。然而，越来越多的人担心，自由民主国家中公民的礼义和公益心可能处于严重滑坡中（Walzer, 1992a, 第 90 页）。^[1]

有些德行实际上在任何政治秩序（不论是自由民主的政治秩序还是其他）中都是必要的。它们包括一般的德行，比如勇气和遵纪守法，同样也包括经济德行，比如推迟满足自己欲望的那种能力或适应经济和技术变革的能力。^[2]然而，也有些德行是自由民主国家特有的。这些德行同自由主义社会制度的基本原则相关，并且还同该制度中公民的政治作用相关。我希望集中研究的就是这些德行。

296 我将研究下面这四种德行：

- 公益心，包括对在职的那些人的工作进行评价的能力以及参与公众议政的意愿；
- 正义感以及识别并尊重其他人的权利并相应地降低自己的要求的能力；
- 礼义和宽容；
- 一种共享的团结或忠诚感。

很多评论者指出，第四种德行不适用于自由民主国家，或者更准确地说，是多余的，因为它已伴随着出现在前三种德行中。如此看来，在自由民主国家中，无论要求什么样的统一的忠诚感，都只是简单地涉及到忠于宽容、公平和民主这三个原则。对这些基本政治原则的共同信

[1] 一个近期的调查表明，只有 12% 的美国青少年认为参加选举对做一个好公民很重要。而且，还不只是青少年这么冷淡——同过去 50 年类似的调查相比，可以知道，“同过去 50 年中任何时间的年轻人相比，现在的大众知道太少，关注太少，选举太少，并对其领导者和机构批评太少”（Glendon, 1991, 第 129 页）。英国的证据与此类似（Heater, 1990, 第 215 页）。

[2] 有关有用的探讨和分类，参见 Galston, 1991, 第 221—224 页。

奉是统一的政治认同或忠诚的充分基础。我认为这是错误的，我将在下面第五节中继续讨论这个问题。

不过，目前，从“公益心”开始，我将集中探讨一下前三种德行。第一个德行包括参与政府政策的公开讨论并对当局表示怀疑的能力和意愿。在自由民主国家中，这些可能是公民之最显著的特点，因为正是它们把民主国家中的“公民”同独裁政权中的“臣民”区分开来。

所以需要质疑当局，部分的原因是：在代议制民主国家里，公民选举的代表以他们的名义进行统治。因此，公民的一个重要责任就是监督那些官员并评价其工作。参与公众议政的需要部分产生于这样的事实：在民主国家中，政府应通过自由和公开的讨论进行公开决策。但是，公众议政这一德行不仅仅是参与政治或使自己的观点被知晓的意愿。更确切地说，如威廉·高尔斯通指出的，它“包括愿意认真听取一系列的观点，而且由于自由社会的多样性，听者一定会觉得这些观点中有些思想怪异甚至令人反感。议政这一德行同样包括愿意明晰而坦率地提出自己的观点，作为说服政治而非手腕政治或强制政治的基础”（Galston, 1991, 第 227 页）。

斯蒂芬·马塞多把这叫作“公共理性”（public reasonableness）德行（Macedo, 1990）。自由主义公民必须为其政治要求找到理由，而不只是说明自己的喜好或进行威胁。而且，这些理由必须是“公共的”理由，即它们必须能够说服不同信仰和不同民族的人。因此，仅仅引用《圣经》或传统是不够的。自由主义公民必须用其他公民能理解并认为是与其作为自由和平等的公民的身份相一致的术语为其政治要求提供合理的解释。它要求真诚地把那些属于私人信仰的东西与可以为公共目的进行辩护的东西区别开来，并且真诚地看出，那些有不同宗教信仰和文化背景的人会怎样看待这些问题。正如我将在下面讨论的，这是个严格的要求，很多宗教团体觉得难以接受。

297

公共理性这一德行与那些不想参与政治事务的人关联不大。总是有一部分人不大想甚至根本不想参与政治。有些人发现他们自己的最

大乐趣和事业在生活的其他领域，包括家庭、艺术或宗教。自由主义民主国家必须尊重对美好生活的这些不同理解，而不应强迫人们接受政治参与是意义或愉快的首要来源这样一种关于美好生活的观念。^[1] 对于这些或多或少对政治不感兴趣的人而言，公共理性这一德行可能没那么重要。

有些评论者会指出，在现代民主国家中，大部分人都不关心政治——有意义的政治参与不可避免地只局限于少数精英的范围内。麦克劳克林认为，这是“最低限度的”公民概念与“最高限度的”公民概念的几个重要不同之处之一。最低限度的观点认为，对大多数人来说，公民品质主要涉及到消极地尊重法律，而不是积极地行使政治权利。相比之下，最高限度的民主观念认为，真正的民主国家或者说公正的政治必须寻求更为广泛的政治参与(McLaughlin, 1992a)。

显然，公正要求每个人，如果他愿意的话，应有机会成为积极的公民。这意味着消除包括妇女、穷人和种族或族裔少数群体在内的、处于不利地位的群体在参政方面遇到的任何经济或社会障碍。但是，我们是否应该鼓励所有的个体都选择成为积极参与政治的人呢？这是另一个问题。我认为，是否应该鼓励做积极的公民取决于上面的第二个德行——即，正义感。正义感并不只是意味着我们有义务不主动伤害或剥削他人。它还涉及到通过创建和赞同公平合理的制度来防止不公正。因此，如果我们的社会里存在那些只能通过政治行动来纠正的不公正现象，那么公民应该认识到他们有义务反对那种不公正现象。或者，可能由于人们对政治太冷漠，或由于人们滥用权力，我们的政治制度

[1] 这就是为什么自由主义者不能赞同“公民的共和主义”(civic republicanism)。从一种意义上说，公民的共和主义指的是这样一种观点，它强调公民德行重要性，强调民主制的运行在很大程度上需要其公民具有某些德行和认同。在这个意义上，如我已指出的，自由主义者必须是共和主义者。但是，从另外一种更强意义上来说，公民的共和主义指的是这样一种观点：即，最好的生活——最真正的人类生活——是把政治参与置于任何其他人类的活动领域之上。这种立场得到了奥德费尔德(1990b)、波科克(1992)、贝纳(1992)和斯金纳(1992)的赞同。然而，它与自由主义对多元化的信奉不一致，并且无论如何把它当作对所有人美好生活的概括性描述也不真实。参见 Kymlicka & Norman, 1994, 第 361—320 页。

不再运作，那么公民有义务保护这些制度不受损害。当不公正现象发生的时候，当民主制度崩溃的时候，一个人若寄希望其他人会插手因而采取无动于衷的态度，那么他就是一个免费搭车者(free rider)。每个人都应在创建和拥护公正的制度方面尽其应尽的责任。

各个社会中不公正现象的程度以及政治制度的健康程度是不一样的。在有些时候有些地方，尽管可能只是在很罕见和幸运的情况下，我们对公正负有的自然责任不要求我们积极参与。如果一个社会基本上很有秩序，它的制度也较完善，那么个体可自由地保留他们自己的“好”(good)的观念，即使这些观念对政治参与有很小的影响，甚至没有什么积极影响。因此，在有些时候有些地方，我们能够或者说应该要求的就是最低限度的公民品质。对于最低限度的公民来说，“公共理性”这一严格的要求将不再那么重要。然而，即使这样，对自由主义公民的要求也不是无足轻重的。对最低限度的公民责任的描述经常是用完全否定的术语——即公民有不违法的责任，有不伤害他人或不限制他人权利和自由的责任。总之，最低限度的公民品质经常被视为只是不干涉他人。

然而，这忽视了自由主义公民品质的最基本要求之一，尽管在理论探讨中人们也经常忽视这一点。那就是关于“礼仪”或者说“得体”的德行。即使是最低限度的公民也必须了解这个德行，因为它不仅适用于政治活动中，而且(实际上主要)适用于我们的日常活动，即在街道上，在街区商店，以及在文明社会中各种不同的机构和论坛的活动中。礼仪指的是我们对待那些与之面对面打交道的、关系不密切的人的方式。为了理解礼仪，我们可以将之与相关的非歧视要求作一比较，会有所帮助。从法律上禁止歧视最初只适用于政府行为。在西方民主国家中，那些基于种族或性别而歧视一些人的政府法律和政策逐渐被废除了，因为它们违背了自由主义对机会均等的基本信仰。然而，现在情况很清楚，个体是否真正有均等的机会不仅取决于政府行为，还取决于文明社会中各种机构(例如，公司、学校、商店、旅馆等等)的行为。如

果有偏见的店主或房地产经纪人歧视某些人，那么即使国家不歧视他们，这些人也被剥夺了平等的公民权利。因此，法律规定的非歧视性要求越来越多地被应用到“私有”公司和社团中去。

- 299 非歧视性从政府扩展到公民社会，不仅仅是自由主义规范在规模上的变化，它还是自由主义公民责任的一种根本性扩展。因为平等对待所有公民这一责任现在也适用于个人最普通的日常决策。商业机构再也不允许拒绝雇佣黑人职员、或者拒绝为黑人顾客提供服务、或者对黑人职员或顾客实行种族隔离。然而，还不只是这样。非歧视的规范要求，就商业机构而言，忽视其黑人顾客或无礼地对待他们都是不允许的，尽管并不总是可能从法律上贯彻这种规范。商业机构必须让黑人确确实实地感到受欢迎，就像对待白人顾客一样。总之，黑人必须被以礼相待。这同样适用于公民在学校或娱乐社团甚至私人俱乐部中相互对待的方式。

这种礼仪是非歧视性原则符合逻辑的扩展，因为文明社会需要确保所有公民都有同等的参与机会。但是现在它扩展到公民的思想感情中。自由主义公民必须学会在日常生活中平等地同那些他们可能对之怀有成见的人交往。这种对礼仪的要求能够(或者应该)在法律上得到贯彻的程度是有限的。强迫商业机构在雇佣方面做到非歧视性比强迫他们以礼对待黑人顾客要容易。不过，目前，那些反对性骚扰和种族骚扰的法律和法规在整个社会、学校及商业机构中的普及可被看作是确保一定程度礼仪的努力，因为它们包括反对人身威胁和攻击性言论。并且，尽管在非正式场合中，强迫公民之间以礼相待显然是不可能的——例如，不能强迫规定白人在社区公园里应该冲一个亚洲家庭微笑还是怒视他们——然而，自由主义公民品质仍然要求这种礼仪。

人们很容易认为，这种对礼仪的要求仅仅是要求“有礼貌”，所以并不重要。例如，菲利普·里夫认为这种对礼仪的要求是表象，而其背后隐藏着深层次的对他人需要的冷漠。如他所说的那样，“我们早就知道在美国文化中‘平等’意味着什么：它意味着……一种固定在脸上

的微笑，并要求你也回报一个微笑”（引自 Cuddihy, 1978, 第 6 页）。约翰·默里·库迪希把礼仪看作是把新教徒（和资产阶级）的“格调”强加给其他宗教团体。他指出，为了遵守这种“宗教礼仪”（religious civility），天主教徒和犹太教徒（和现在的伊斯兰教徒）已被迫放弃他们有关正宗信仰的观念，因为这种观念曾要求对其他宗教公开表示轻蔑。

的确，自由主义社会用“有礼貌”的美学观念强化了、因而部分地扩大了礼仪的道义责任。例如，这种对礼仪的期盼有时被用来阻止强行抗议，而一个被压迫的群体则需要通过这种抗议以被外界知晓。一个处于不利地位的群体的“示威”（make a scene）经常被看作是“没有格调的”。过度强调礼仪可能会产生奴性。真正的礼仪并非只意味着：不管别人对你如何不好，也要微笑待人，就好像被压迫的群体应该向压迫他们的人示好一样。相反，它意味着在别人平等待你的前提下平等地对待别人。虽然在礼仪和更为一般意义的斯文之间有重叠之处，但它们仍是不同的——礼仪所涉及的是在一个社会（包括公民社会）的社会生活中拥护平等规范，因而也拥护基本的自由主义价值观念。^[1] 300

2. 在学校中进行公民教育的需要

因此，即使自由主义公民的最低限度概念，也会要求公民具有一系

[1] 我在此处的讨论较多地利用了杰夫·斯平纳对礼仪的描述（1994，第 3 章）。还引用了帕特里夏·怀特对礼仪（或者说她所称之的“得体”，1992）的描述，尽管我不完全同意她定的重点。她好像主要关注提高社会中“得体”的总水平，而不是消除针对那些有区别性体貌的群体的突出的不礼貌情况。例如，她比较了加拿大咖啡馆里那些微笑的且合作的侍者和波兰咖啡馆里那些无礼且不合作的侍者（1992，第 208 页），并指出我们应教育孩子对陌生人友好而不是对他们无礼。尽管我也认为对人们来说，表现出这种得体是一件好事，并且最低限度的得体是民主国家运作的前提条件，但我认为这不是公民教育的基本问题。在我看来，那些对所有的顾客都保持一种最淡薄的友好的侍者从道义上说比那些对一般的顾客很友好而对其黑人顾客很无礼的侍者更好。后者可能总体上显得更得体，然而他们对于一个有区别性体貌的群体所采取的行为威胁了自由主义公民的最基本规范。不过，我同意怀特的观点，即对礼貌规范的文化差异保持敏感的态度这一点很重要（White, 1992, 第 215 页）。艾里斯·扬对公共理性这一规范的文化差异也持类似的观点（Young, 1993a）。

列重要德行。但是，由于这将涉及到向公民灌输实质性的(并且有争论的)道义信念，在学校里传授这些德行合适吗？我相信，学校有着不可规避的作用，部分原因是因为其他社会机构在这方面不能取代学校。

诚然，在增进公民德行方面，其他机构可能起到补充作用。例如，“新右派”(New Right)的理论家们经常称赞市场为德行学校。20世纪80年代，撒切尔/里根的很多改革目的就在于扩大市场在人们生活中的作用范围——通过更加自由的贸易、放松政府管制、削减税收、弱化工会作用以及减少福利补贴——部分目的是为了教给人们创造力和依靠自身能力这两种德行。并且，市场被认为有助于培养礼仪，因为那些拒绝雇佣黑人职员或拒绝为黑人顾客服务的公司会在竞争中处于不利地位。然而，市场作为公民德行学校的局限性也是显而易见的。事实有力地表明，政府放松市场管制的很多措施可能会导致一个前所未有的贪婪的和经济上的不负责任的时期，美国的那些储蓄贷款丑闻和低档债券丑闻便是证据。市场教会了创造性，但却没教会正义感或社会责任感(Mulgan, 1991, 第39页)。并且只要有相当一部分人对某些群体怀有偏见，那么商业机构便会为了经济利益，来服务于这一市场，提供可以排除这些群体的商品和服务。^[1]无论如何，市场不能教授政治参与和对话所特需的德行——例如，公共理性这一德行。

受卢梭和穆勒的启发，很多“参与民主主义者”(participatory democrats)认为，政治参与本身会教给人们责任和宽容。如艾德里安·奥德费尔德指出，他们信任参与活动，“认为借此个体可以逐渐习惯于履行公民责任。政治参与开阔了个体的眼界，使其熟悉靠个人的经历和环境不能直接立刻感受到的利益，并鼓励他们认识到，社会所关注的事物

[1] 例如，房地产经纪人为经济利益而维持种族隔离的住房系统。无论如何，有论据说“新右派”改革违背了自由主义公正的要求，因为削减福利补贴不仅不能使那些处于不利地位的人经济上自立，反而扩大了下层阶级的队伍。阶级不平等加剧，贫困的劳动者和失业者实际已经被剥夺了选举权，不能参与国家社会生活和政治生活(Fierlbeck, 1991, 第579页)。因此，即使市场曾教授过公民德行，自由资本主义也践踏了所有社会成员都有平等机会成为积极的公民这一原则。

才是他们所应关注的”(Oldfield, 1990a, 第 184 页)。不幸的是,对政治参与之教育功能的这种信任似乎过于乐观了。强调参与并不能解释如何确保公民负责任地参与——即,以一种热心公益的方式参与,而不是以一种自私自利的方式或有成见的方式参与(Mulgan, 1991, 第 40—41 页)。得到权力的公民可能在下列方面不负责任地使用其权力:奋力争取那些他们最终承受不起的利益和权利;表决通过为自己减税并大幅度削减对贫困者的援助;“找茬说穷人懒惰、族裔少数群体怪异、现代妇女傲慢且不负责任,因此他们都成了替罪羊”(Fierlbeck, 1991, 第 592 页)。成功的政治参与需要有同其他群体或个人合作的能力,而这种能力会促进公正和公共理性这两种德行得到部分发展。任何人,如果他不努力听取或包容其他人的需要和观点,在政治生活中就没有希望成功。然而,在很多情况下,即使忽视边缘化了的群体的要求,也可以建立胜利的联盟。其实,如果相当多的人都有偏见,那么忽视或攻击边缘化了的群体可能是政治成功的最好途径。

“公民社会的理论家们”强调了礼义和自我约束对健康的民主制度的必要性,但是却否认市场或政治参与能够担当起教授这些德行的任务。相反,我们是在公民社会的自发组织——教会、家庭、工会、族裔社团、合作社、环保组织、邻里联合会、救援组织、慈善机构——中,学会相互承担义务这一德行。如迈克尔·沃尔泽指出的,只有在公民社会的“协会网络中,才能习得那种使民主政治成为可能的礼仪”(Walzer, 1992a, 第 104 页)。由于这些群体是自发群体,对那些不能负起它们所要求的责任的人,只能不予赞同,而不能给予法律惩罚。然而由于这种不赞同的态度来自家庭、朋友、同事或同志,在很多方面它比非人格化的国家所给予的惩罚更能促使人们采取负责任的行动。“公民所要求的人类品质、能力和潜力”就是“在这里形成的”。因为,就是在这里,我们接受了关于个人责任和共同责任的思想,并且习得了自愿的自我约束这种真正负责任的公民必备的能力。

那种认为公民社会是“公民德行的策源地”(Glendon, 1991, 第 109

页)的观点从根本上说是一种经验论断,而现在几乎还没有确凿的证据来证明这一点。^[1]它是一个古老而令人尊重的观点,但它的正确性并不明显。我们可能是在社区学会如何做好邻居的,但是,当遇到处理群体之家或市政工程的建筑地点这样的问题时,邻里联合会还教导人们以“别在我家后院”(NIMBY,即 not in my backyard)的原则行事。同样,家庭经常成为教授男性支配女性的“专制主义学校”(Okin, 1992, 第 65 页);教会经常教导其成员尊重自己的权威但不容忍其他的信仰;种族群体经常教其成员歧视其他种族,等等。

沃尔泽认识到,大部分人们都“陷自己于某种从属的关系网络中,在这个关系网络中他们学到的‘礼仪’就是顺从,而不是独立和主动”。他指出,在这些情况中,我们不得不“在自由和平等的新条件下重构”协会式的网络。同样,当有些社团的行为“动机过于狭隘,带偏见和唯我独尊”时,那么“它们需要政治矫正”。沃尔泽将他的观点称为“批判的社群主义”,以表明公民社会中的社团可能需要根据公民品质原则进行改革(Walzer, 1992a, 第 106—107 页)。

然而,这可能走向了另一个极端。这个方法可能不是支持自发组织的社团,而是在无意中允许对之进行大规模的干涉。当某个群体内部或外部成员的权利受到威胁时,政府理所当然一定要干涉,保护他们的权利。但是,我们是否想让政府重构诸如教会之类的组织以使其内部更加民主,或确保其成员学会批判而不是一味尊崇呢?并且,无论怎样,重构教会、家庭或社团以使其内部更加民主的做法难道不会开始损害它们本质上那种非强制和自发的性质吗?而这种性质恰被认为是使它们成为公民德行策源地的原因。

的确,期望教会教授公共理性这一德行是没有道理的。公共理性在政治辩论中必不可少,但是在私领域中却是多余的,有时甚至是令人

[1] 普特南(1993)指出,意大利有些地方政府比其他地方政府运行得好的原因在于,各个地方公民社团组织的数量和活跃程度不一样。这个观点引起了激烈的争论。

讨厌的。要求那些经常去教堂做礼拜的教徒在决定如何管理其教堂时避免求助于《圣经》这种做法十分荒谬。公民社会的理论家们期望自发社团成为公民教育的主要学校，或成为其规模较小的复制品，也是对它们期望过高。尽管这些社团可能教授公民德行，但这不是它们存在的理由。人们加入教会、家庭或族裔组织的目的不是为了学习公民德行，而是为了尊崇某些价值观念，并享用某种人类产品，而这些动机可能与培养公民品质几乎没什么关系。期望父母或教士组织其群体的内部生活来最大限度地改善公民品质，就等于忽视了这些群体存在的本来原因。（有些社团组织，如童子军，目的就是为了培养公民品质，但是，它们是例外，而不是常规。）

于是，我们好像不能依靠市场、家庭或公民社会中的社团组织教授公民德行。在任何一个这样的领域中，人们都不会主动地学习如何参与公众议政或质疑权威，因为这些领域经常因私人话语和尊崇权威才结合在一起。这表明，学校必须教给孩子们如何学习用以界定公共理性的批判性推理和道德背景。并且，正如我已经指出的那样，培养这些德行是实行义务教育的重要理由之一。但是，通过学校来提高公民德行会引起很多争论。下面我将简要地讨论其中的三个争论，即分立学校的作用、自治教育，以及公民认同与文化认同的关系。

3. 公民身份和分立学校

公民教育的需要引出了自由民主国家中分立学校（尤其是宗教学校）作用的问题。各种宗教群体都已致力于创建分立学校，部分原因是为了教授它们的宗教教义，同时也是为了减少他们的子女同其他宗教群体成员的接触。作为尊重父母的权利和宗教信仰自由的方式，大多数自由主义国家都已接受了这种创建分立学校的要求，但是要求这些学校也必须使用包括公民教育在内的核心课程计划。

然而，这种折衷的立场——在分立学校中实施普通课程计划——是
304 否能提供合适的公民教育还不清楚。显然，这些学校能够教授政府制度概况。但是，如前所述，公民教育不只是一个政治制度和宪法原则的知识的问题。还是我们如何看待和对待其他人（尤其是那些在种族、宗教信仰、阶级等方面与我们不一样的人）的问题。自由主义公民品质要求我们在同别人的交往中培养礼义习惯，培养公共理性所需要的能力。的确，恰恰就是这些习惯和能力最需要在学校中习得，因为它们不大可能在诸如家庭、社区或教会这些较小的团体和社团组织中习得，原因是这些组织内所有成员往往有着清一色的族裔文化背景和宗教信仰。

有些批评家指出，宗教分立学校不能提供必要的礼义教育和公共理性教育。因为这些德行不仅仅是（甚至不主要是）通过明确的课程设置习得。例如，普通学校在教授学生礼仪时，不仅告诉学生要友善，而且还要求他们与不同种族和宗教信仰的学生坐在一起，并在学校的课外活动项目和体育团队中进行协作（Gutmann, 1987, 第 53 页）。同样，普通学校在教授公共理性时，不仅告诉学生世界上有不同的宗教观点，理性的人们对这些观点的是非曲直有不同的看法；与此同时，这些学校还创造社会环境让学生看到这些不同观点的合理之处。只是简单地告诉学生世界上大多数人都没有相同的宗教信仰是不够的。只要周围人都相信同一种宗教，一个人就可能被迷惑，认为否定其宗教信仰的人都有点儿不合逻辑或堕落。为了学习公共理性，学生必须逐渐识别并理解那些理性、体面、仁慈却与自己的宗教信仰不一样的人们。只有这样，学生才能知道个人信仰与公共理性的不同，以及如何区分两者的界限。这种学习需要有不同族裔文化背景和宗教背景的人共聚一个课堂才能完成（Callan, 1995 页）。

在这些方面，宗教学校提供恰当的公民教育的能力是有限的。当然，避免把普通学校理想化也很重要，它们自己也有缺陷。例如，尽管在北美洲的普通学校里普遍地存在多种宗教信仰，但与宗教学校相比，

它们更多是根据阶级、种族和学术能力把学生隔离开来(Gutmann, 1987, 第115—117页)。然而,与不同宗教信仰之间的分界线一样,不同的阶级和种族之间的分界线也是实现礼仪和公共理性的重大障碍。的确,人们可以认为,美国自由主义公民教育的最大失败不在于宗教团体之间存在隔阂,而在于中产阶级白人想与住在市中心贫民区的黑人,或者所有穷人(在人身方面及感情方面)保持距离的那种越来越强的愿望。在教学生如何与处境不利的人们进行公共对话方面,宗教学校可以比那些挤满富裕的(但是有不同宗教信仰的)白人的郊区普通学校做得好得多。

305

然而,把暂时的或过渡的分立教育同永久的分立教育区别开来是很重要的。自由主义公民的要求表明,普通教育在教育过程的某个时刻是必要的,或者至少是人们非常想得到的。但是,要求整个教育过程一体化却毫无道理。实际上,人们有充分的理由相信,对有些孩子而言,如果他们在(教育过程后期)进入普通学校之前,能够在分立学校里同其他有同样背景的人一起接受早期教育,他们会做得最好。例如,那些历史上一一直处于不利地位的群体(女孩、黑人)的情况可能就是这样。她们可以在没有歧视的环境里最大限度地培养自尊心(McLaughlin, 1992b, 第122页)。更为普遍的情况是,一个特殊的族裔文化或宗教背景中的教育可能培养普通学校不能培养的德行。如果普通学校在培养一种共享的正义观念方面做得较好的话,那么分立学校可能在以下这个方面做得较好:它能使孩子们清晰地认识到什么是对善的稳定感悟。它们可能会提供一个更好的环境,以培养孩子们有能力在深层次上意识到自己特定的文化传统归属,忠于和信奉特定的计划项目和相应关系。所以,孩子们习得自由主义公民品质的起点不止一个(Callan, 1995, 第22—23页; McLaughlin, 1992b, 第123—124页)。

有些宗教团体坚持让他们的孩子独立于其他社会之外,拒绝让他们——即使只是在受教育过程的后期——上普通学校。自由主义国家是否应该以公民教育为借口而强制实行一体化的学校呢?为了回答这个

问题，很值得区分两类宗教群体，这两类群体可能会要求免除普通教育的义务。有些群体，例如阿米希教徒，自愿地把自己孤立于更大的社会之外，并避免参与政治或文明社会的主流机构。他们不参与选举，不雇佣职员，也不试图影响政府政策（除非一个提议的政策可能会危及他们的孤立状况），并且只谋求不受外界任何干涉。我们可把这称为“孤立主义的多元文化主义”（isolationist multiculturalism）。它区别于第八章中讨论的多元或混成的移民多元文化主义，移民多元文化主义涉及到在公共机构中采纳一些通融措施。

306 这些主张孤立的群体被允许使他们的孩子独立于普通学校和其他公共机构之外。这样做对民主公民品质有什么影响呢？允许这些群体选择在实际上避开国家的公共生活，显然阻碍了而不是促进了民主公民所需要的良好的习惯和德行的形成。诚然，通过保护阿米希教徒的社团生活，孤立主义的多元文化主义产生了很多非政治的德行。例如，阿米希教徒遵守职业道德，遵纪守法，忠于家庭，虔诚信教，因而受到广泛赞誉。但是，阿米希教徒对公民的政治德行不感兴趣。他们不学习如何评价民选官员的工作表现——的确，他们对选举不感兴趣，而且他们既不选举他人也不参加竞选。他们也不学习如何进行公众议政，不学习在公民社会的机构里如何同他人礼尚往来。事实上，阿米希教徒强烈地反对同非阿米希教的人进行广泛交往。（当这种交往不可避免的时候，它往往是通过雇佣的中介人来进行的。）而且这种类型的多元文化主义不会产生共同的团结感或忠诚感。实际上，主张孤立的多元文化主义使阿米希教徒免除了作为公民而应负有的对国家面临问题的责任。他们不再有责任考虑中心城区的问题，也不必考虑如何偿还国债的问题，更不必考虑如何对国外发生的不公平现象作出反应的问题。

然而，虽然这种多元文化主义不会产生民主公民品质，但它对自由主义民主国家的整体运行也没有多大的害处，因为阿米希教徒在政治上是消极的，在社会上是孤立的。阿米希教徒不是以一种不负责任或自私的方式参与政治，他们根本就不参与政治。同样，阿米希教徒不是

在公民社会中歧视其他人，而是根本就不涉足自身之外的更广阔的社会。用杰夫·斯平纳的话说，他们是“不完全公民”（partial citizens）（Spinner, 1994, 第98页）。实际上，他们把民主公民的权利和义务一起放弃了。他们不承认自己的公民义务，但是也不行使自己的政治权利或谋求政治职位。

斯平纳指出，如果这些群体保持游离于主流社会之外的状态并在政治上保持消极的态度，如果其成员能够自由地离开这些群体，那么，社会应该宽容这些群体并给予其特殊的豁免权。由于他们不参与政治和公民社会，因此对他们而言，学习礼仪和公共理性这些德行就不那么紧迫了。因为他们放弃了参与的权利，他们同样可被免除伴随这种权利而生的义务（包括学习并实践礼仪和公共理性的义务）。因此，斯平纳赞成他们应有权利在孩子14岁时（即在孩子将不得不学习关于更广阔的社会知识或同非阿米希教徒的孩子交往之前）使孩子离开学校。^[1] 假使这些群体较小，并且表里一致地信奉他们自行实施的孤立，那么他们对整个社会的自由主义公民实践不会造成威胁。这样的群体也不应受鼓励，因为他们不承认自己有义务同其他公民一起努力解决国家中存在的不公正和问题。在某种意义上说，他们是免费搭车的人；他们得益307于一种稳定的而他们并没有做什么去帮助维持的自由主义制度。^[2] 然而，一个自由主义国家也能承受得起有一些这样的免费搭车的人。^[3]

相比之下，其他那些谋求免除进一体化学校的宗教群体在公民社会

[1] 我自己的观点是，我们应继续尊重那些历史上许诺给某些群体的特殊豁免权（尤其当这种豁免许诺成为使这些群体定居于他们现在所在地区的惟一理由时）。然而，我认为自由主义民主国家没有任何义务使新群体也能获得这种地位（例如，基督教原教旨主义生存主义者群体）。参见 Kymlicka, 1995a, 第116—120页。

[2] 有人指出阿米希教徒的分立学校能提供必要的公民教育。在此我不同意这样为阿米希教徒的豁免权辩护。美国联邦最高法院就持上面那种观点，认为阿米希教徒的教育体系能把儿童培养成好公民，因为这些儿童成为阿米希教社会中生产性和爱好和平的成员（威斯康辛州诉约德案 406 US 205, 1972）。然而，如前所述，自由主义公民要求的不仅仅是遵守法律和经济上自给自足。对约德有关公民责任论述的批评，参见 Arneson & Shapiro, 1996。

[3] 如斯平纳指出的那样，这样的群体不可能太多，因为“不完全公民身份”的代价是把自己孤立于主流社会的机遇和资源之外（Spinner, 1994, 第五章）。

和政治中都是积极的参与者，并力求广泛地影响政府政策。这包括美国的原教旨主义基督教徒和英国的伊斯兰教徒。在这些情况下，人们可以指出，这些群体既然选择了作为完全的公民并行使其权利，那么他们必须接受为培养负责任的公民品质而需要的那种教育（包括在教育过程的某个阶段上普通学校的义务）。

4. 公民身份和个人自律

一个相关的问题是，学校（不论是分立学校还是普通学校）是否应提高个体自律的能力。“自律”对不同的人意味着不同的东西。我用这个术语指那种理性地思考并可能改变我们对幸福生活的观念的能力。一个自律的人能够反思她当前的生活目的，并估价这些目的是否值得自己继续执著地追求。这么看来，如果那些赞成他们自己所继承的生活方式的人经过思考而喜欢这种生活方式胜过其他生活方式，那么，这些人是自律的。但是，对所继承的传统持非批判性的态度，不加怀疑地接受父母、教士或社会领导者对不同生活方式的价值所持的观点，这些都与自律相违背。^[1]

我在第1节没有把自律包括在我所列举的自由主义公民基本德行中，我认为自律本身对于民主公民的实践并非必要。然而，有充分的理由可以认为，公民教育将间接地培养自律，因为无论从概念意义还是从发展意义上来说，自律都同各种公民德行密切相关。例如，负责任的公民品质会使公民有意愿让政治当局承担责任。因此，学校应该教育

[1] 我打算把这种对自律的论述同另外两种观点区别开来。一种（康德主义）认为，对选择权的行使本质上意义重大，因为它是人类最明显的特征。另外一种（穆勒主义）观点认为，只有当对选择权的行使能够导致更大程度的“个体性”时——即只有当它能引导个体否定传统的生活方式，并创造自己独特的生活方式时，才有重要价值。那些反对前面两种观点的人们仍可能接受这种较温和的观点：由于我们当前对“好”的观念可能是错误的，因此，知情的（informed）选择有价值，因而对人们来说，能够估价其他生活方式的价值是重要的。关于这个问题，参见 Kymlicka, 1989, 第二章。

孩子们怀疑代表我们进行统治的政治当局，并教育孩子们认识滥用权力的危险。如艾米·古特曼指出的那样，“如果孩子们作为公民想达到民主的理想状态(即分享政治统治权)”，那么他们在学校里“必须不仅学习如何同权威保持一致，而且学习如何批判性地看待权威”。“只被习惯和权威统治的”那些人“不能形成主权公民的社会”(Gutmann, 1987, 第 51 页)。

在公共生活领域需要培养这种民主德行，但这并不意味着必然或需要鼓励孩子们在私人生活领域怀疑父母权威或宗教权威。如高尔斯顿指出的那样，教孩子们如何评价政治领导人的那种需要“不能引出下面这个结论：国家必须(或可以)组织公共教育以教育孩子们怀疑那些从父母那里或当地社区中继承的生活方式”(Galston, 1991, 第 253 页)。然而，也可能有些意外溢出效应(spillover effect)。确实，有确凿的证据表明，青少年对“他们遇到的所有权威”的态度“往往是一样的”，以至于鼓励怀疑政治权威可能会导致对家庭权威或宗教权威的怀疑(Emler & Reicher, 1987)。高尔斯顿自己承认，对学校来说，只培养孩子那种怀疑政治权威的意愿而且确保她对父母的生活方式“正确性的坚定信念”不被削弱是很困难的。

公民教育不仅涉及到培养对权威的某种批判性态度，还涉及到培养礼义习惯和公共理性能力。后两者都会间接地培养自律能力，因为它们鼓励孩子们同其他群体的成员交往，鼓励他们理解其他生活方式的合理性，并鼓励他们与自己的文化传统保持距离。以礼仪为例。在第 1 节里，我强调指出，礼仪和非歧视的规范保护族裔群体和宗教群体不受偏见和歧视。这意味着那些希望保持其群体个性和文化传统的群体将会更少地遇到法律障碍和社会耻辱。然而，礼仪也增加了不同群体成员之间的交往，因而增加了个体学习并采取新生活方式的可能性。从历史上来看，文化边界经常是通过对外来者公开地表现出偏见才得以维持；人们之所以呆在他们的群体内是因为他们不受其他群体的欢迎。礼义在社会机构(包括学校)中的传播意味着这些边界趋于崩溃。一个

群体的成员或许同其他群体的成员更多地协作并与之友好相处，因而学习其他的生活方式，并可能采纳新的认同和习俗。

通过简单地教授并实践礼仪，学校使不同群体的成员更可能相互混合并友好相待，从而使文化边界更可能崩溃。有些情况中，成员可以通过一种不加思考的方式——简单地模仿与自己地位相仿的人——来采纳其他的生活方式，因而这不能被看作是自律。然而，学校通过教授公共理性这一德行培养一种更具反思性的过程。因为理性的人们对不同的宗教价值及不同的幸福生活观念的价值持不同意见，孩子们必须学会区分什么理由是基于私人信仰，什么理由是基于多元社会中公众接受的可能性。为了培养这种能力，孩子们不仅必须学会如何同那些在其私人生活中被认为是理所当然的信仰保持距离，而且必须学会设身处地从别人的角度来审视处于不同的背景中的人能够接受什么样的理由。公共理性并不要求孩子们去敬仰或珍爱其他的生活方式。但是，它要求孩子们能够接触其他生活方式，并鼓励他们把其他生活方式看作是其他理性中人真诚认定的一贯价值观念的表达。学习以这种方式看待其他生活方式并不一定会导致怀疑自己的生活方式，但是，它无疑增加了这种可能性，因为它要求一种宽容之心，而这种宽容之心很难同那种对传统习惯或对当局的不加思考的顺从统一起来。

由于所有这些原因，民主公民教育将几乎不可避免地(尽管是间接地)导致自律。通过公民教育，孩子们意识到了其他生活方式的存在，并且学到了必要的知识和技能去理解和评价其他生活方式。正如古特曼指出的那样，公民教育涉及到“使孩子们具备那些评价不同于他们父母的生活方式所需要的知识技能”，因为“在诸多幸福生活方式中进行选择所需要的大部分(如果不是所有的)能力对于在诸多美好社会中做出选择也是必需的”(Gutmann, 1987, 第30、40页)。虽然民主公民品质与个人自律不同，但它们在不同的层次上是有联系的。

结果，有些群体的存在，很大程度上依靠其成员不加批判地接受其传统和权威，这样的群体，即使从严格意义上来说不会被消除，也一定

会受到公民教育所鼓励的批判性和宽容态度的打击(Macedo, 1990, 第53—54页)。实际上,这就是为什么即使分立学校不得不教一组公共课程,宗教群体仍经常谋求建立这种学校。他们担心,即使学校课程不直接培养自律态度,经过普通学校的教育,他们的孩子也会变得有可能怀疑传统习俗。为了使孩子们对社区传统保持一种非批判性的顺从,只能让他们接触最低限度的公民教育。这种最低限度的教育只教授关于政府的事实,而不教授礼仪、公共理性和对政治权威的批判性态度。

310

这里我应该提及一下两个限制条件。第一,从历史上来看,公民教育经常阻碍自律,而不是鼓励自律。过去,公民教育的目标是培养一种不加思考的爱国主义。这种爱国主义美化国家过去的历史和当前政治体系,却贬低政治体系的反对者(不论他们是内部持不同政见者还是外部的敌人)(Nelson, 1980)。不用说,这种公民教育培养了忍受和服从,而没有培养对政治权威的批判态度和对文化差异的宽容。然而,今天的教育理论家和政策制定者越来越反对这种公民教育模式,而喜爱那种能培养更为积极的和更具有思考能力的公民教育模式。^[1]当然,这种早期的公民教育模式现在仍可以看到,并且有人继续为其辩护(参见 Galston, 1991, 第244页; AASA, 1987, 第26页)。然而,如果我们的目标是培养自律的民主公民,而不是培养独裁政府的驯服的臣民,那么我们就需要一种更有可能培养自律的公民教育。

第二,我曾示意,对个人自律的培养应被看作是公民教育的间接后果,而不是其直接的或明确的目的。然而,我不打算否认直接培养个人自律可能还有其他的理由。的确,有确凿的事实可以证明,培养自律是现代生活教育的一个不可分割的组成部分。虽然公民不一定需要自律才能发挥其社会作用,但是,如果孩子们想最大限度地享受生活,就

[1] 我们可以通过比较对公民教育和道德推理之间关系的两种描述来表明这种变化。在1980年的著述中,杰克·纳尔逊反对说,当前对公民教育的论述培养了一味的尊崇,因而与他认为的真正能辨别是非的人所需要的那种自律相抵触。然而,1991年,威廉·高尔斯顿指出,当前对公民教育的论述过多地培养了批判性的思考能力,以至于削弱了很多宗教群体赖以为基础的那种道德上的统一和道德义务。

需要自律。如果是这样的话，即使父母反对，孩子们仍有权接受培养自律的教育。然而，对这个问题的进一步研究不属于本章的范围。尽管学校应该培养自律这个观点吸引着我，但是，如果把它作为民主公民的前提条件而为之辩护的话，仍有误导性。我认为，自律之所以有用，不是因为它能使人们成为更好的公民，而是因为它能使人们过上更加充实的生活，与他们作为公民的角色无关。^[1]

311 5. 公民身份和民族认同

最后，我想简要研究一下认同问题。如我在前面指出的那样，很多论者认为，自由主义国家中的社会统一不依赖于共同的身份认同，而是依赖于对政治原则共同的忠诚。如罗尔斯认为的那样，“虽然一个良序社会被分成了不同的部分并且是多元化的……公众在政治正义和社会公正这些问题上的一致意见支持着公民友谊之纽带并确保社会结社之维系”（Rawls, 1980, 第 540 页；Strike, 1994, 第 8 页）。这样看来，通过教授某些共同的政治原则——如公正原则、宽容原则和礼仪原则——公民教育同样为国家统一打下了基础。

我认为这是个错误。共同的政治原则显然有助于维护社会统一，而基本原则上的深层冲突也的确会导致内战。但仅有共同的原则这一点是不够的。整个西方对自由主义各种价值的认识越来越趋于一致，但

[1] 我在这里略去了自由主义政治哲学中的一种深层划分。在“政治的”或称“务实的”自由主义者与“全面的”或称“道德的”自由主义者之间有一个有关自由主义理论中自律的作用的重要辩论。政治的自由主义者，如约翰·罗尔斯和查尔斯·拉莫尔指出，因为社会中的许多群体不崇尚自律，自由主义者必须寻找一种途径，不求助于这么一种“宗派”观念而使自由主义制度合理化（Rawls, 1993; Larmore, 1987）。全面的自由主义者，如约瑟夫·拉茨指出，只有通过求助于自律的观念，自由主义制度才能得到辩护（Raz, 1986）。我研究了这次辩论，并为全面的自由主义提法进行了辩护，参见 Kymlicka, 1995a, 第八章。卡伦指出，就教育而言，政治的自由主义与全面的自由主义之间的界限难以区分。参见 Callan, 1996。不过，有关对强调自律的批评，以及为穆斯林要求分立学校体系（这种体系会限制自律的培养）所作的辩护，参见 Halstead, 1990, 1991。

与此同时，少数群体一直在要求自治，这种要求甚至越来越强烈。两个民族群体有共享同样的公正原则这一事实并不一定就是它们继续结合在一起的有说服力的理由，相反，它们可以分裂成两个独立的国家，因为每个民族群体都可以在其独立的国家中贯彻这些原则。^[1]

因此，社会统一不仅要求有共同的原则，还要求有共同的归属感。公民必须有归属同一共同体的意识，并且有继续生活在一起的愿望。总之，社会统一要求一些公民同其他一些公民保持一致，并把他们看作“我们中的一员”。共同的认同感有助于维持信任和团结的关系，而这些关系对于公民接受民主决策的结果并接受自由主义公正的义务是必需的(Miller, 1995)。

这种共同的民族认同的基础是什么？在非自由主义的国家中，共同的认同普遍建立在共同的种族血统、宗教信仰和幸福观这些基础上。然而，在自由主义国家，这些“基础”不能成为社会统一的基础，因为在现代多元化国家中，这些“基础”没有一个是人们所共同具有的。那么，在自由主义国家中，什么使公民感到他们属于同一个国家，他们是一个国家的成员呢？典型的回答是，这与共同的历史感和共同的语言观有关。因为公民具有共同的语言和历史，他们有相同的特定历史社会归属感；参与基于共同语言的共同社会和政治机构，这些机构反映着共同的历史并且延续着这一历史；他们认为自己的人生选择同这个社会及其机构在未来的存在密切相关。在这个意义上，公民有一种共同的民族认同，然而在种族、宗教和幸福观方面却几乎没有什么共同之处。^[2] 312

这种对统一的民族认同的需要向公民教育提出了很多问题。我将集中研究其中的两个。它们涉及到语言和历史的讲授，并且两者对构建

[1] 关于这个论点的深入探讨，参见 Norman, 1995。关于共享的原则会确保社会统一这一观点的有关批评，参见 Paris, 1991。并参见第十三章。

[2] 这是对自由主义国家中民族认同的性质、它在巩固政治稳定中的作用、诚信与团结之间的关系等诸问题的一个简要描述。关于自由主义的民族主义的描述，参见本书第十和十一章。

民族认同都十分重要。首先，学校体系的语言应该是什么？自由主义理论明显地忽略这一问题。^[1] 对一个共同的民族认同的需要表明，国家应该反复灌输一种共同的语言。实际上对官方语言的界定、标准化和教学已经成为世界各地“民族国家构建”的首批任务之一。

但是，强加一个共同语是否会巩固社会团结取决于环境。历史表明，自愿的移民群体愿意接受主流社会的语言。他们自愿离开原来的祖国，并知道他们移民是否成功取决于他们融入移入国社会的程度。他们要求母语教育，是作为学习共同语的一种补充，或者说是促进他们学习共同语的一种手段，而不是代替共同语的学习。我认为，很多反对这种移民双语教育的人都受到了误导，但自由主义国家有合法的利益来确保这些方案能最终使移民掌握主流社会的语言。

有些集中于某一区域上的语言群体(如，魁北克人、波多黎各人、佛兰德人和世界各地的原住居民)的家园已被融进更为广阔的国家中去了。他们的这种情况则很不一样。他们强烈地——甚至极度地——反对那种将主流语言强加于他们的企图。这反映了这样一种现实，即他们普遍地认为他们形成了自己的“民族”或“人民”。因此他们有自己的民族认同感，有自己的语言、历史和管理一切的社会机构。那些存在这种群体的国家不是单一民族国家，而是多民族国家。那些把单一的民族认同强加于这些少数民族的企图只会损害社会团结，而不会巩固社会团结。多民族国家只有被看作是各民族的联合，其中每个民族都有其历史领土、语言权利和自治权利以及他们自己的学校，这样多民族国家才会非常稳定(Gurr, 1993, Hannum, 1990)。

允许少数民族管理他们自己的学校及其他社会机构对民主公民品质有什么影响呢？显然，维持一个分立且自治的社会(以自己独特的语言

[1] 如布雷恩·温斯坦指出的那样，政治理论家对“政治语言”——即政治话语的符号、隐喻和修辞手段——已讨论了很多——然而，却实际上一点儿也没讨论“语言的政治”——即关于在政治、法律和教育领域使用哪种语言的决策(Weinstein, 1983, 第7—13页)。

运作的完整的社会机构)并不会加强公民之间的横向联系。相反,几乎不可避免的结果是,它使不同的民族群体的成员之间的民主协作更加困难。和阿米希教徒的情况不一样,此处的问题不是少数民族缺乏公共理性或公民参与这类德行。确切地说,问题在于他们认为他们自己属于一个独立的政治共同体,他们对所属国家只有次重要的、并且经常是一种使他们自己感到矛盾的义务。要知道,大多数少数民族过去都不是在自愿的基础上被融入到所属国家中去的。即使那些不积极谋求独立的民族也仍然认为所属国家对他们的指导作用是有限的。

因此,人们会说,包容少数群体民族主义就等于“巴尔干化”。然而,这种论证很成问题。因为,少数群体民族主义的总体观点认为,少数民族可形成独立的政治共同体,并有自治权。他们关注其自身政治共同体的民主运行,而少数群体民族主义政策就是为了在其民族社会内部增进信任和团结。他们关注民主德行,但首先关注的是在其自身的政治组织内培养这些德行。他们把发展少数群体民族主义看作是建设共同制度机构和公共空间,以使公民参与其中,使民主德行在其中发展。

这就提出了一个重要的问题。共同机构内的交往和协作可能真的能培养民主德行,但正如大多数有关民主的断言一样,这并没有告诉我们民主单位的界限应在何处。民主是“人民”的统治,并且证据表明,当“人民”参与公民社会时,民主运行得最好。但是,如果一个国家中有两个或更多的民族,并且每一个民族都有自治权和自己的公民社会,事情将会怎样呢?在这种多民族国家中,评价少数群体民族主义对民主公民品质的影响,不仅要依据它对联邦一级民主的影响,还要依据它对自治的民族共同体一级民主的影响。

这么看来,仿佛少数群体民族主义在自治民族这一级上可能增强民主,但在联邦这一级却使民主协作变得更加困难。魁北克民族主义已在魁北克产生了一个生机勃勃的法语社会,但是却没有加强魁北克人对泛加拿大英语公民社会的参与。因此,借口少数群体民族主义阻碍联

314

邦级的民主协作，恰恰就是认定了少数群体所反驳的东西——即为了评价民主的功能，国家作为整体形成了一个单一的“人民”，而不是两个或两个以上有自治权的民族。当然，对此人们可能的反应是：少数民族错误地认为他们自己有自治权。在此我还不能答复这条反对意见。但我认为，如果少数民族是由于被征服、被殖民化或帝国主义的领土吞并，而非自愿地被融入到一个更大的国家中去，那么他们确实有强有力的自治权利(参见第四章)。实际上，在这样的背景下借口少数群体民族主义妨碍了联邦一级的民主协作而反对它，就不是为民主辩护，而是为殖民主义辩护。

因此，在多民族国家中，公民教育一般有双重功能——它在每个组成的民族群体内部培养一种以共同语言和历史为特点的民族认同，并且还谋求培养一种能把国家中的各个民族群体结合在一起的超民族认同。不幸的是，多民族国家中近期的一些发展变化——例如，南斯拉夫和捷克斯洛伐克的解体，比利时和加拿大的分裂危机——表明很难建立并维持这种超民族的认同。并且，实际上学校在如何培养这种认同这样一个问题上也无计可施。

这就指出了政治理论和教育理论中的一个重要缺失。自由主义对公民认同的大多数论述都认为，共同的政治原则是公民认同的基础。然而，虽没有明言，他们却普遍认为公民不但有共同的原则，还有共同的语言和共同的民族归属感。问题在于，不论是明确强调原则，还是暗示强调共同的语言和历史，都不能解释多民族国家中的社会团结问题。如果学校想完成它们在公民教育方面的责任，我们就需要一个全新的有关多民族国家中共享认同之基础的论述。

由于共同的民族认同依赖于共同的语言和共同的历史，这就对历史教学提出了一些重要的问题。促使大家都认同于一个群体的历史的一种方法——一种特别有效的方法——就是故意曲解那一历史。如威廉·高尔斯顿指出的那样，谈到美国时，“认真的历史研究总是证明，复杂的‘修正学派’对美国历史人物的记叙是正确的。然而，公民教育却要

求一个更为高尚的、具有教化能力的历史：那些使重要制度具有合法性且也值得他们自身模仿的圣殿英雄”（Galston, 1991, 第 244 页）。同样，安德鲁·奥尔登奎斯特指出，关于美国民族和政府的知识：

应予讲授以便为培养自豪感和情感奠定基础……如果我们不这样做，而是相反，一开始就把邪恶和不公平的历史教给那些 9 岁的孩子们，他们就有可能学会玩世不恭，并产生疏离感。老师可能这么说：“可我之所以讲授存在的问题和不公平现象是想使我们的国家变得更好；如果我不关注它且对它没有感情，我就不会关心它的改革了。”这很准确。教师对我们国家的感情，不是因为被告知我们灭绝印第安人，私刑处死黑人，并屠杀越南人这些历史后才培养出来的。老师之所以在了解这些历史后仍关注并热爱我们的国家，是因为他在此之前受到的培训并且有过自己的经历。和老师一样，学生在了解大量的丑恶事情之前需要获得一个好公民品质的基础（AASA, 1987, 第 26 页）。

这就对公民教育提出了一些麻烦的问题。首先，这种培养民族认同的方式可能会损害公民教育的另一个目标——即培养那种对社会及其问题进行独立和批判性思考的能力。并且，公民德行的发展可能需要对我们历史上是如何缺少这些德行的问题作实事求是的评价。当那些实际上对重大的不公正现象麻木不仁的历史人物被当作公民德行的典范的时候，孩子们似乎不可能学到礼仪和公共理性的真正意义（Callan, 1994）。

而且事情看来很清楚，高尔斯顿和奥尔登奎斯特为之辩护的洁本历史本身就是不统一的原因。那种只叙述“英雄谱”却忽略历史上虐待妇女、黑人、印第安人、犹太人等事实的历史，实质上是上层白人阶级的历史。很多少数群体厌烦的就是这种历史记述。他们的斗争经历在学校的课本中看不到，这使他们感到受了侮辱。

我认为，由于这些原因，学校应该实事求是地教历史。不过，这并不意味着历史不应该在全部课程中起特殊的作用。我认为，在培养学生与我们从感情上认同我们的历史这一方面，学校可以发挥合法的作用。学生应该把国家的历史当作他们自己的历史，并因此为其成就感到自豪，对其不公正现象感到耻辱。对国家历史的认同感是在一个多元化国家中维护社会统一的少数几个可行方法之一；如果公民想履行拥护公正制度和纠正历史不公正的责任，可能需要这种认同感。^[1]

316 这再一次表明，公民身份教育不只是教授政府制度或宪法原则的基本事实的问题。它还是一个灌输特定的习惯、德行和认同的问题。

[1] 对这个问题一个较为敏锐的研究，参见 Callan, 1994。

第十七章

全球化时代的公民： 评论赫尔德^{*}

作为工人、消费者、投资者或者文化共同体中的成员，我们所面临的全球化冲击这类的讨论充斥着文献。但是作为公民，作为民主自治过程中的参与者，我们所面临的冲击，却没有受到那么大的关注。这是一个至关重要的问题，因为如果人们对他们作为公民的角色感到不满意，那么民主政治体系的合法性和稳定性就会遭到破坏。

为数不多的几个理论家试图既在国内又在跨国的或者全球的机构中系统地探寻全球化对公民的意义，戴维·赫尔德是其中之一(Held, 1995, 1999)。赫尔德的论述实际上在说，当民族国家因全球化而失去历史上属于它们的某部分主权，从而变成既是“决策的制定者”又是“决策的执行者”的时候，全球化在国内正在侵蚀着民主公民之意义。如果要使民主公民在一个全球化时代中仍具有意义，那么就需要使那些对重要的经济、环境与安全决策负有越来越大的责任的国际机构民主化。

我赞同赫尔德的分析。与此同时，我想建议，对国内公民地位的前景我们应抱一种比他暗示的更为乐观的态度，但是对全球公民地位的态度则不要那么乐观。

1. 国内公民

首先，让我们思考一下全球化在国内对公民地位的冲击。像许多

评论家们一样，赫尔德认为全球化减少了历史上属于民族国家的主权，因而削弱了其参与国内政策制定的意义。显然这种说法有一定的道理，但是其普遍性如何？赫尔德对全球化的过程进行了细致入微的描述，使自己与“超全球化论者”过分夸大的主张，即民族国家已经
318 “时过境迁”的主张，保持着距离(Held, 1999, 第 97 页)。但我认为赫尔德可能也以自己的方式夸大了实际情况。

毫无疑问，今天工业化民族国家在宏观经济政策方面的回旋余地比以前越来越少。（第三世界国家在这一领域是否曾有过回旋余地很值得怀疑。）加拿大人痛苦地弄清了这一点是在这样的时刻：当加拿大最大的省（安大略省）选举出一个左翼政府，这个政府宣布了一项恢复经济的政策，即使用公共开支来减少失业。来自国际金融市场（和证券评估机构）的回应迅速而猛烈，这个政府很快便撤销了这个方案。这使得所有加拿大人意识到我们真变得这么依赖于“穿红马甲的人”，即我们的财政大臣称之为华尔街经纪人的的人。

对于这一现象有两个可能的解释。有些人把民族国家失去对宏观经济政策的控制权看作新的世界秩序本质的和永久的属性，对此我们只能学会与之共存。这一点至少隐含在赫尔德的观点中。但是其他人争辩说，对国际金融市场的依附不是全球化的本质属性，而是陷入国际债务的偶然结果。依据这种观点，拖欠巨额外债的国家就会失去对其宏观经济政策的控制权。现在我们已习惯于政府每年数十亿美元的赤字，以至于我们把本国之外的政府欠人民数千亿美元债务视为正常，甚至是不可避免的。但是认为一个国家可以拖欠这样的债务长达 20 年而其财政自治却不受影响，这无疑是发疯了。如果你欠别人巨额债务，那就会对自己的生活部分地失去控制。

很快我们就能够检验这两个假设了，因为我们注意到许多国家里国

* 本文是为戴维·赫尔德的《政治共同体的转变：对全球化大背景下的民主的再认识》一文撰写的评论，赫尔德的这篇文章收在伊恩·夏皮罗和卡西亚诺·哈克-科登所编的《民主的边缘》一书中（剑桥大学出版社，1999，第 84—111 页）。

际债务正在急速减少。例如，今天我们在加拿大所看见的是，和许多其他国家一样，正在转向财政预算的收支平衡，减少了债务与国内生产总值的比率。因此，今天加拿大依赖国外资本的程度比过去 15 年中的任何时候都低。自 1998 年起，加拿大政府就不再向“穿红马甲的人”借钱了，到 1999 年实际上已经有了预算结余。我相信现在加拿大正在重新获得很多早先曾有过的宏观经济自治权(尽管不是全部)，包括实施创造就业机会的计划。加拿大正在认真地辩论这一计划。

我认为，赫尔德也夸大了资本流动问题——即害怕一些公司把它们的业务转到那些提供最低税收和最低工资的国家中去。这将对国家采用更慷慨的失业保险计划、健康和人身安全立法、产假或者最低工资等附加极大限制。显然这种担心也不无道理，但是我们需要把它放在适当的背景下去看。最近一位记者在美国一个重要城市的黄页电话号码簿上随机选出一些公司，问每个公司它们是否有过迁移到别的国家去的想法。回答“是”的公司微乎其微。搬迁海外对大多数经济部门来说并无意义——保健、教育和培训、基础建设、大多数零售业、大多数服务业、农业等等。资本流动问题对雇佣低技术工人的大中型制造业公司来说关系最大。它虽然不是无关紧要的经济部门，但很长时间以来这一部门比重越来越小。第三世界国家想要有所发展，就不得不依靠在这个部门进行竞争，否则非常困难。失去一些这种低技术含量的制造业工作是不可避免的，或许以国际公正的观点来看，只要为失业者制定了公正的转业计划，这种做法甚至还是可取的。但是没有理由认为，如果政府让其他部门的很多公司为它们的工人提供更优惠的产假，这些公司就会关门离开。

319

因此，国家政策制定仍然有相当广阔的空间。而且同样重要的是，各个国家继续以不同方式行使自己的自治权，这反映了它们不同的政治文化。即使全球化向所有的国家施加同样的压力，这些国家也不需要(并且也不会)做出同样的反应。在对经济合作与发展组织成员国的社会政策所作的调查报告中，基思·班廷指出，全球化向民族国家施

加了极大压力，使其既要对经济结构重组造成的社会压力做出反应，又要满足国际竞争的要求。 尽管害怕垫底或者害怕社会福利计划无情的趋同效应，用于社会开支的国家资源的这一部分在经济合作与发展组织成员国里仍然继续缓慢上升。 尽管所有福利国家都处于压力之下，

“但全球经济并不能规定政府做出反应的方式，不同国家以独特方式做出反应，反映了它们的国内政策和文化”（Banting, 1997, 第 280 页）。我相信，公民们经常深切关注着在社会政策中保持这些国家间的差异，这些差异是参与国内政治的重要动机。 例如，加拿大和美国处理社会政策的方式的差异不是缩小了，而是扩大了，对于加拿大公民来说，这些差异值得保留，值得争取。

这指出了赫尔德分析中的另一言过其实之处。 他论证说，全球化削弱了这样的观念：每个民族国家都有自己的“命运的政治共同体”（Held, 1999, 第 102 页）。 我认为在这里他极端夸大了实际情况。 的确，一些决定生存机遇性质的最基本力量和过程都超越了国界（Held, 1999, 第 103 页）。 但是，决定着“命运共同体”界限的不是控制人们的各种力量，而是人们如何回应这些力量，特别是当人们回应这些力量时认同哪类集体。 如果人们关心彼此的命运，并且希望分享彼此的命运，那他们就属于同一命运共同体——也就是说，他们希望一起迎接某些挑战，以至于他们有福同享有难同当。 换句话说，如果人们对彼此的命运具有某种责任感，因此希望一起商讨如何集体应对共同体所面临的挑战，那么他们就属于同一命运共同体。 据我所知，从这一意义上说，全球化并没有削弱民族国家组成独立的命运共同体这一观念。

比如，由于北美自由贸易协定，北美人越来越受到同样的经济“力量和过程”支配。 但是却没有证据显示他们感到自己是单一“命运共同体”的一部分，其成员关心并且希望分享彼此的命运。 没有证据表明，现在加拿大对美国人或墨西哥人感到很强的责任感（反之亦然）。 也没有任何证据表明，加拿大人感到有道义以美国人或墨西哥人的方式来回应这些挑战（反之亦然）。 相反，加拿大人只想以加拿大人的身份

来回应这些力量——也就是说，加拿大人自己讨论如何回应全球化，他们实际的做法是询问加拿大人希望生活在什么样的社会里。美国人询问自己同样的问题，墨西哥人也是如此。作用于这三个国家的经济力量可能类似，但是他们的共同体认同感和团结观念却大不一样，就像他们对付这些力量的实际应对政策的差异一样。尽管受制于同样的力量，西方民主国家的公民却以自己特有的、反映着他们“国内政治和文化”的方式来应对这些力量。大多数公民继续珍视民族作为一个集体审时度势的能力，而这种审时度势是以他们自己的民族团结和民族事务的轻重缓急为基础。

认为全球化使国内政治失去了意义，这种观点我不能接受。民族国家仍然拥有很多自治权；它们的公民仍然以特有的方式行使这种自治权，反映着他们的民族政治文化；公民仍然希望作为民族集体来正视全球化的挑战，这反映了他们在历史基础上的团结与分享彼此命运的愿望。所有这些事实都使参与国内政治具有意义和重要性。

我不想否认西方民主国家的许多公民对他们的政治参与程度感到不满。我想争辩的是，西方民主国家产生对公民状况不满的主要原因和全球化没有多少关系，实际上在当今全球化浪潮之前这一情况早已存在。例如，在加拿大我们有一套选举体系，这套体系剥夺了小地区在加拿大政治生活中有效行使政治代表权的权利。我们也不能有效管理竞选资金，结果是政治进程越来越严重地偏向富有的个人和压力集团（pressure group）。我们也没有改变党派提名程序以解决妇女、原住民、有色少数群体、或者工人阶级代表名额系统地不足问题。

321

而且，加拿大有一个集中得近乎荒唐的立法程序，其中真正权力掌握在内阁核心的少数人手中。我们政府的行政职能和立法职能没有重大区分，我们的党派纪律死板僵化。因此，议会的个别成员，无论是执政党还是在野党，都对立法没有真正影响——至少与美国国会里的同行相比，他们的影响力要小得多。议会小组委员会本意是一个可以影响立法程序的论坛，却被大家普遍当作一个笑料。因而对大多数加拿大

人来说，他们所选的议员只有为自己选区服务时才显得重要，而作为立法程序的渠道时则不那么重要了。既然个别议员在立法程序中似乎起不到作用，那么使议员了解选民的观点还有何意义？

这些是加拿大政治进程存在的真正问题——是人们越来越感到他们在政治生活中没有真正发言权的根源。据我所知，这些问题与全球化无关。全球化不是造成这些问题的原因，全球化中也没有什么能够阻挡我们解决这些问题。看看加拿大最近成立的关于竞选改革和党派资金的皇家委员会(Canadian Royal Commission on Electoral Reform and Party Financing, 缩写为 RCERPF)的命运，这个委员会深入研究了这些问题，并提出了若干极其敏感的建议，涉及如何使我们的政治体系更为公正，使其更加为加拿大的需要和观点服务(RCERPF, 1991)。经济全球化中的任何准则或者任何国际约束性协定的规定都没有阻止我们实施这些建议。北美自由贸易协定或者我们对联合国或世界贸易组织的承诺都不会阻止我们明天实施这些建议。

然而，很少有人为实行这些建议做些什么。部分原因是，对使他们上台的政治程序进行改革不符合执政党的利益。还有一个原因是，我们公民没有要求政府优先考虑这一问题。无论是作为单个公民，还是利益促进集团(advocacy groups)中的成员，或者是媒体的评论者，加拿大人没有让政府承担起改善民主程序的责任。为保护和加强我们的公民职责，我们可以大有作为，但是如果我们决定不这样做，那么错误也不在于全球化，而在我们自身。

我强调了加拿大政治程序的缺点，但我认为我们也将其他国家里发现类似的问题——也就是说，选举体制选出了没有代表性的立法机构；立法决议的制定过于集中；财富在决定权力和影响力上发挥的作用过大等等。这才是公民对政治程序不满的真正原因。全球化不是这些问题的原因，也没有阻止我们去解决这些问题。实际上，全球化不仅不会使国内公民失去意义，或许还有助于在许多重要方面使它焕然一新。例如，全球化向新的群体大开政治程序之门。长久以来现有立法

和管理程序都控制在既得利益集团手中，但现在他们传统权力的根基正在被全球化侵蚀，而以前被排除在外的群体正在填补这一真空（Simeon, 1997, 第 307 页）。

全球化非但不鼓励漠视政治，反而似乎鼓动那些原本漠视政治的人关心政治。想想在加拿大对自由贸易的激烈辩论或者丹麦对《马斯特里赫特条约》的辩论。这一点儿也不奇怪，因为作出如何与他国相联系的决定本身就是行使国家主权的重要表现。或许这一点在欧洲背景下比在北美更为清楚。例如，很显然，西班牙或希腊想要加入欧盟不仅仅出于经济利益。加入欧盟也被看作是它们在多年封闭的专制社会之后，重新确立自己作为开放、现代、民主和多元国家地位的方式之一。同样，决定是否接纳来自东欧的新国家加入欧盟不仅仅基于经济利益，也基于道义上援助新兴民主国家的义务，基于建立一个使欧洲摆脱以往分裂和仇恨的强烈愿望之上。换言之，民族集体决定融入跨国机构，某种程度上也是决定人民希望生活在什么样的社会里。对大多数人来说，向世界开放是他们作为现代多元社会成员这样一种自我观念的重要组成部分，并且他们自发地决定通过各种国际条约和机构来追求这种自我观念。这种决定并不是否定人们的民族认同或主权，而恰恰是肯定他们的民族认同，并且非常有价值地行使他们的国家主权。

最好的例子或许就是前社会主义国家渴望加入欧洲各组织。说波罗的海国家决定加入欧洲议会限制了他们的主权，会是一个很严重的误解。相反，这无疑是他们确认自己获得主权的最重要象征之一。我们最反对前社会主义国家的事例之一是它阻止波罗的海国家进入这种国际联盟，阻止他们按其自我观念作为“欧洲”国家行事。拉脱维亚决定加入欧洲议会，就等于宣布：“现在，我们是一个拥有主权的民族，能够依据自己的愿望行事了。再也没有人吩咐我们可以和谁以及不能和谁结成联盟了。”主权之所以被珍视，是因为它允许国家根据自己的利益和认同行事，因此自由加入欧洲各组织对波罗的海国家来说是拥有这种主权的极重要的例证。

我认为，这些例证表明，全球化经常提供国家所珍视的选择自由，决定是否行使以及如何行使这些选择权已经成为国家辩论的生动有趣的主题。全球化对国家立法机关确实有所限制，但其程度经常被夸大。而全球化也丰富了国家的政治生活，提供了新的有价值的选择，通过这些选择各国能够共同促进它们的兴趣和认同。

2. 世界性公民

因此全球化不需要缩小国家层次上的民主公民的概念范围。相对之下，我对我们能否可以创造跨国公民的概念深表怀疑。我想至少在可预见的将来，我们对跨国公民不应抱有过分的期待。

我衷心地赞同赫尔德“世界性民主”观念的许多方面。特别赞同为加强实施国际人权准则所作的努力；我也接受赫尔德的这一想法，即给予国家以国际承认所依据的规则应参照该国是否有一定程度的民主立法程序。从这个意义上说，民主原则和人权原则实际上应被视为“世界性的”——即应当鼓励每个国家尊重这些原则。然而我感到怀疑的是，从任何重要的意义上说，跨国机构和组织自身可以建成民主的机构。我们能理解使这些机构“民主化”的观点吗？思考这一问题时，我们应想到，民主不仅是搜集选票的惯用工具，也是进行集体协商和立法的体系，这很重要。投票的确切时刻（在选举中，或在立法机关之内）只不过是民主自治大过程中的一部分。这一过程开始时是公众协商决定哪些是需要处理的问题，并且有什么途径来解决它们。由这种协商做出的决定被合法化，因为它们反映了经过深思熟虑后人们作为一个整体形成的意愿和共同利益，而非私利或者主流社会随心所欲的一时冲动。

可以论证，协商和立法的这些形式需要公民之间具有某种程度的共性。只有参与者相互了解和信任，集体政治协商才是可行的。我们有

理由认为,这种相互了解和信任需要某种基本的共性。需要某种共性和共同的认同感来维持协商和参与政治的民主。如我在第十章所述, 324 我们有理由认为,地方化的语言/民族政治单位为真正参与政治和协商政治提供了最好的、或许也是惟一的论坛。

赫尔德论辩说,全球化削弱了政治的地域基础,地域在确定政治认同上所充当的角色不那么重要了(Held, 1999, 第 99 页)。我认为实际情况并非如此,至少在多数国家的背景下并非如此。相反,来自多语国家的所有证据都表明,在每个多语国家之内,语言已成为确定政治共同体界限越来越重要的决定因素。

这不是否认这一显而易见的事实,即我们需要超越语言/民族界限之上的国际政治机构。我们需要这种机构不仅是要处理全球化问题,也要处理共同的环境问题以及国际安全问题。目前,这些组织的主要缺陷是“缺乏民主”。它们基本是通过政府间的关系组成的,很少接收来自个体公民的信息输入。赫尔德认为这是一个严重的问题,只有依靠提倡“世界性公民”的新形式才可以解决,它可以使个人和非政府团体直接参与到跨国组织中来(Held, 1999, 第 104—108 页)。例如,在欧盟已经有很多议论,探讨是否增加由个体公民直接选出的议会权力,以及减少委员会和部长理事会权力。

我不能确定赫尔德的建议是否现实。在我看来,没有必要的理由说明为什么国际管理机构应当直接对个体公民负责(或者更易于直达个体公民)。确切地说,如果国际机构越来越有权力,那么它们必须承担起责任。但是我们为什么不能让它们间接地对个体公民负责呢?即通过进行全国性的辩论决定我们应让国家政府在国际政府间背景下如何行事。

很明显,这就是大多数欧洲人自己希望的协调民主和欧盟发展的方式。他们很少要求加强欧盟议会。相反,在几乎所有欧洲国家里,大多数人都对欧洲议会的事务没有什么兴趣,对增加其权力也不抱热忱。与此相反,他们想要的是加强他们国家政府的责任——这些政府在政府

间部长理事会上如何行事的责任。也就是说，每个国家的公民都想以自己本国语在本国人当中辩论他们的政府应当在欧盟问题上采取什么立场。325 丹麦人希望以丹麦语讨论丹麦应对欧洲采取什么立场。他们对开展一场全欧范围内的辩论去决定欧盟应怎样做没有兴趣(用英语吗?)。虽然他们对进行关于欧盟的民主辩论怀有热切的兴趣，但是他们希望所进行的辩论不是和其他欧洲人辩论“我们欧洲人该怎么做?”。恰恰相反，他们希望以丹麦语彼此讨论丹麦人应当做什么。换句话说，他们想让丹麦成为欧洲的成员，但却对成为欧洲公民没有兴趣。

这不是说增加跨国机构的直接责任和使其更易直达公民是一件坏事。相反，在此方面我支持赫尔德的许多建议。我赞同非政府间组织应当在联合国和其他国际组织中发挥更多作用(Held, 1999, 第 107—108 页)。我支持建立一个全球公民社会的想法，在这个社会里人们可以调动其他国家的公民反对发生在自己国家的侵犯人权或破坏环境的事。但我认为把它描述为跨国机构的“民主化”或者在跨国层次上造就民主公民，则会把我们引向歧途。毕竟，这些提议不会建立任何形式的集体协商和集体决策机制，把跨国界的个人联结在一起。

例如，我是绿色和平组织中的一员，我支持他们在联合国组织的会议中取得一个席位的努力，支持他们调动全世界人民来阻止酸雨、焚毁热带森林，或者非法捕鲸。但这并不会真正涉及到跨国层次上的民主公民地位。绿色和平组织在联合国或欧盟会议中有一个席位，或者加拿大绿色和平组织的成员写信抗议日本捕鲸政策这些事实，并不会改变这一事实：即，不存在凌驾于民族国家层次之上的民主协商和形成集体意愿的有意义的论坛。我可以试图影响巴西砍伐森林的政策，但这并不意味着现在巴西人和加拿大人是某种新的跨国民主共同体中的公民了。跨国行动主义，就像跨越边界的信息交流一样，是好事。但是惟一真正民主的论坛只能存在于国家界限之内。

个人或非政府间组织的跨国行动主义不同于民主公民权。此外，试图创立跨国公民的真正民主形式可能对国内层次上的民主公民权产生

消极后果。例如，我不太确信加强(直接选举产生的)欧洲议会而牺牲(政府间的)欧盟理事会是一件好事。使欧盟“民主化”的结果是，将剥夺国家政府现在对大多数欧盟决议拥有的否决权。欧盟议会做出的决定，不像理事会做出的决定那样，不可以被国家否决。这意味着欧盟将不再通过国家立法机关向公民负责。目前，如果一个丹麦公民不喜欢一项欧盟决议，她可以尝试动员其他丹麦人来改变他们政府在此问题上的立场。但是一旦欧盟“民主化”了——也就是说，一旦议会取代理事会成为主要决策机构——丹麦公民就不得不试着改变所有其他欧洲国家公民的观点(这些公民无一不说她的语言：丹麦语)。出于这种显而易见和容易理解的原因，欧洲人很少寻求这种“民主”。对丹麦公民来说，用丹麦语和其他丹麦人一起辩论丹麦对欧洲问题的立场，是一件熟悉和容易的事。但是对丹麦公民来说，和意大利人一起辩论以形成统一的欧洲立场却是一件令人畏惧的事。这场辩论将以何种语言进行，在什么样的论坛上？他们不仅语言不同，领土不同，读的报纸不同，收看的电视节目也不同。他们还属于不同的政治党派。那么这场跨欧洲辩论的论坛将是什么样子？

326

鉴于实行跨欧洲公开辩论所遇到的这些障碍，毫不奇怪丹麦人和意大利人都对使欧盟“民主化”不抱任何热情。他们宁愿通过自己国家的立法机关来行使民主责任。有悖谬意味的是，通过选出的议会增加欧盟直接民主责任制的最终结果是在实际上削弱民主公民地位。权力将从国家层次(在这一层次，大众参与和有效民主辩论是可能的)移交到跨国层次(在这一层次，民主参与和协商非常困难)。像格里姆所主张的那样，鉴于目前不存在共同的欧洲大众传媒，也鉴于创立这种欧洲化的媒体在可预见的未来“绝对不可能实现”，把权力从理事会完全移交到议会将会“加剧而非解决”缺乏民主的问题(Grimm, 1995, 第 296 页)。

简而言之，全球化无疑会创造一个新的公民社会，但是它还没有创造出任何我们可以视之为跨国民主公民的东西。我也不太清楚我们是

否应追求成为这种新形式的公民。我们许多重要的道德原则应当是世界性范围的——如人权原则、民主原则和环境保护原则——我们应设法在国际上推广这些理想。但是，我们的民主公民在可预见的将来仍然只会是国内的民主公民。

第十八章

自由平等主义和公民 共和主义：朋友还是敌人？

迈克尔·桑德尔的《民主制中不满情绪》一书给我们提供了塞缪尔·亨廷顿的论文“文明的冲突”的国内版。亨廷顿认为，国际关系应被理解为由对立的、无法调和的世界观（如基督教、伊斯兰教和儒教）之间的冲突推动的，而每一种世界观对人、社会和政体都有自己的看法。桑德尔认为，在西方基督教社会中——或至少在美国——国内冲突应被理解为两种对立的无法调和的世界观（公民共和主义和程序自由主义）的冲突。根据桑德尔的观点，程序自由主义越来越取代公民共和主义，对美国产生了灾难性的后果。

把美国政治看作两种世界观的冲突，这比那种守旧的看法更激动人心。守旧的看法把政治看作无数利益交织的价值之间的冲突。但我怀疑它是否是理解政治最准确或最有益的方式。既然我不是美国历史的专家，那就不反驳桑德尔对这两种世界观历史上的相互影响所做的描述了。相反，我关注当今情形，询问公民共和主义和程序自由主义在面临西方民主目前所遇“不满”时是同盟还是敌人。我想辩论的是，它们是（或者应当是）同盟，夸大它们之间的分歧，在哲学上难以服人，政治上则适得其反。

首先，我将更清楚地说明我想为之辩护的是哪种程序自由主义——即与罗尔斯和德沃金相联系的左翼自由主义（第1节）。然后将解释为什么我认为桑德尔夸大了程序自由主义和公民共和主义之间的分歧（第

2 节)。这不是否认这两套理论有时会提出相互冲突的建议。在这些相对较少的例子中，我认为我们应当倾向于程序自由主义而非公民共和主义——也就是说，并不能因为推进自治的集体利益而不公正地对待个人(第 3 节)。

在我看来，桑德尔对程序自由主义提出两种不同的批评。在某些地方，他似乎说程序自由主义原则上是错误的，因为它在许多问题上的
328 答案是错误的，尽管从长远看它也许能够保持下去。但在另一些地方，他似乎说它原则上可取，但实践上不可取。也就是说，总的看来，它可以得到问题的正确答案，但这些决定累积起来看却削弱了自由民主机构的活力。

我将关注第一个原则性的反对意见，但是在本章末我也将关注第二个现实的反对意见。我认为第二个反对意见提出了自由主义理论家们没有给予适当关注的一个重要问题。而深思这一问题却会帮助我们弄明白自由主义和共和主义应当是同盟，而非敌人(第 4 节)。

1. 程序自由主义是什么？

正如桑德尔所说的那样，程序自由主义可以采取多种形式。这一政治派别的一端是和罗伯特·诺齐克与达维德·戈捷相联系的右翼，他们肯定了实体权力的神圣不可侵犯，对国家实施重新分配的任何形式都怀有敌意；另一端是与约翰·罗尔斯、罗纳德·德沃金和布鲁斯·阿克曼相联系的左翼自由平等主义，这种平等主义肯定了有必要纠正不该有的不平等，并且在道义上优先考虑那些较穷的人的福祉。

初看起来，它们似乎是极不相同(甚至截然相反)的理论。但是桑德尔坚持认为，在深层次上，这些不同形式的程序自由主义共享某些核心理论假设——特别是这样一种观念，即，自我应当是自由的，而国家应保持中立。由于无论是右翼还是左翼的程序自由主义都以这些假设

为依据，所以它们都无力解决民主制中存在的的不同。

我同意，程序自由主义的右翼形式和左翼形式共享某些重要的理论假设。然而，这些假设的政治含义在右翼和左翼自由主义之间可能（我认为也确实）存在极大的差异。理论假设与财产权神圣不可侵犯的观点相结合时，会产生灾难性的政治后果；但同样的理论假设当与道义上优先考虑穷人的观念相结合时，可能会产生极为不同的结果。因此，为了正确评估程序自由主义的影响，我们需要挑出它的某一特定形式，来看看这些关于个人和国家的理论假设如何在那样的背景下自我出局的。

既然赞同程序自由主义的左翼形式，我将在本章剩余部分中关注公民共和主义和自由平等主义的关系。^[1]那么什么是（左翼）程序自由主义？桑德尔使用了一些词汇来描述这一理论——如在一些地方，他将其描述为“程序主义”或者“中立主义”理论；在另一些地方，他把它描述为正确性优先于公益性。还有些地方，他则谈及无束自我（unencumbered self）、自律以及自我优先于自我之所求（the priority of the self over its ends）。所有这些术语和语词都很含糊，可能会造成混乱，因此让我来确切地说明一下我所理解的自由平等主义。我将在自我、国家和公正3个主要方面分别描述它的特征。前2个主张的特征，左右翼自由主义都具有，而第3个主张的特征是左翼自由平等主义所独有的：329

（1）基于理性的修正能力

人们假定，个人对理想生活的看法不是固定和一成不变的。每个人都应有能力理性地反思她当前所推崇的目标，如果这些目标不再值得她继续为之努力，那么就修正它们。国家必须使个人能够发展和行使这种基于理性的修正能力。国家这样做，部分是通过向儿童们提供合适的自由主义教育以便发展这种能力，部分是通过禁止他人或其他群体

[1] 尽管左翼自由主义可能是美国政治两派中影响较小的，但桑德尔还是把罗尔斯的理论看作程序自由主义最重要的宣言。因此我认为我关注左翼自由主义与桑德尔自己所强调的是一致的。

试图阻止人们行使这种能力的措施来完成。（赞成基于理性的修正能力也就是桑德尔通常所指的“无束自我”，或者“自我优先于自我之所求”。）^[1]

（2）非完美主义国家

330 国家对各种善的观念应持中立态度，不应通过对某些善的观念的内在价值进行优劣排序，作为其立法的依据。国家的作用是保护个人可以自己判断各种善的观念的价值的的能力，公平地分配权力和资源以便使人们可以追求他们认为的好生活。国家告诉人们什么是合法地属于自己的，什么是合法地属于他人的，并坚持认为人们应调整自己的善的观念，以便尊重他人的合法要求。但如果一个人善的观念尊重了他人的合法要求，那么国家就不应该再评判她的（尊重公平的）生活方式的内在优劣。国家不能通过参考公众对不同（尊重公正的）生活方式的内在价值的优劣排序，来为自己的行为寻找根据，因为没有公众排序可资参考。就像罗尔斯所说，政府中立于各种不同的善的观念，“其意义并不是说，存在公众一致赞同的测量内在价值或满意程度的尺度，并且这一尺度对所有这些善的观念都平等，而是说，这些观念根本就不能从一个（公众的）角度来加以评判”。^[2]（这就是桑德尔有时所指的“中立的国家”，或者“公正优先于善”。）

前2个主张的特征为所有形式的程序自由主义所共有，而第3个主

[1] 我们的善的观念可以理性地加以修改，正如桑德尔所说的那样，这一主张并不意味着我们所有的目标都是“选择的结果”。相反，我们的许多目标都是继承自家庭和社会共同体。自由主义者只是坚持认为，尽管我们的目标是为人之初时获得的，但我们能合理地评价它们，也可能修改它们。像桑德尔所说的那样，可修正性这一主张并不意味着我们的善的观念是一个“喜好”而非“义务”。相反，善的观念通常表明了我们所渴望的角色和关系，而每一个角色和关系都担负着不同的义务。换句话说，善的观念不仅仅是开列出喜好的清单，也是具体指明我们的义务。然而，理性可修正性这一观点坚持，我们对理想生活的看法中已经包含了能够反思我们的角色和关系的价值。我们能够判断自己所扮演的承担义务的角色是否仍然值得为之努力。简言之，这一观点的要点不在于我们的善的观念是天定的而非继承的，也不在于它们是出于喜好而非义务。这一观点的要点是，我们的善的观念可以理性地加以修改，国家应当使发展和行使这种理性可修改性的能力成为可能。

[2] Rawls, 1982, 第172页。

张的特征则为左翼自由平等主义所独有。

(3) 改正道德随机性不平等(Morally arbitrary inequalities)

道德随机性不平等——也就是说，不是特意选择或应得的不平等——是不公正的，应当改变。公正的自由主义理论坚信，个人由于对自己希望过怎样的生活做出了不同的选择(如在工作和休闲、当前消费和长期储蓄、避险与冒险之间选择不同的利弊相抵的交换)，因而可能有不同的地位。然而，如果人们由于他们的环境而遭遇不平等——而非出于他们自己的选择——那么这种不平等就是道德随机性的和不公正的。道德随机性不平等的来源不仅包括社会环境(如生于一个弱势家庭)，而且也包括天生才能(如生来具有一些体育天赋或智力天赋)。像德沃金所说，根据分配公正的左翼自由主义观念，分配除了“受制于环境之外”还应“受制于选择”——除了改正由于人们的自然天赋或社会环境造成的不平等外，它还应该允许由于人们的选择不同而造成的差异之存在，这3个主张的特征构成了左翼程序自由主义的核心。^[1] 尽管我没有严格地使用桑德尔用来描述这一理论的相同术语，但我相信(希望)他会同意这种基本分类。现在，我想争辩的是，左翼程序自由主义的说法在大多数问题上和公民共和主义是同盟，桑德尔想把程序自由主义看成敌人的企图，在哲学上是误导，在政治上毫无益处。 331

我怀疑桑德尔的理论，有一个原因是：它恰好符合了左翼宗派主义长期而又不幸的传统。在我们社会所实际面临的95%的问题上取得了一致意见的左派人士，却花费了所有时间相互争论剩下5%的意见不一致的问题，而非互相讨论我们取得一致意见的这95%的问题。我认为这种两败俱伤的辩论经常是不必要的，而且起了反作用。桑德尔坚持认

[1] 这3个主张的特征相互联系，但逻辑上并不相互包含。例如，赞同非完美主义国家自然而然出自于赞同理性可修正性。这看似合理，认为确保每个人都有同样的能力可以反映自己目标的最佳方式，是国家避免官方禁止某些(尊重公正的)生活方式，而倡导其他(尊重公正的)生活方式。然而，这在逻辑上并不严密，有一些自由主义者支持理性可修正性，但是却拒绝支持非完美主义国家(如 Raz, 1986)。

为，自由平等主义是民众对民主制不满的原因，而不是解决这种不满的办法。根据桑德尔的观点，只有通过减少自由平等主义对大众想像力和话语的控制，才可能取得进步。这正是我想挑战的一点。

2. 自由平等主义是导致不满的原因吗？

桑德尔反对程序自由主义的要点可以总结如下：

(1) 今天美国人感到不满是因为不再有共同体感，不再有自己命运的主人感。

(2) 这种不满只有通过关注共同体的认同和公民品德问题才能解决。

(3) 程序自由主义不关注共同体的认同或公民品德，因为它赞同基于理性的修正能力(“无束自我”)和非完美主义国家(“国家中立”)。

332 这里我同意第1和第2个主张，而把问题集中在第3个主张上。自由平等主义真的不能关注共同体的认同和公民品德吗？的确，自由平等主义的核心原则(如同我上面所描述)对这些问题并无提及。即使自由平等主义本质上或基本上支持自主个体和社会公正的某一种观念，它也并不一定同样在本质上或基本上支持某一共同体的认同或公民品德的观念。我认为这样说很公平。从自由平等主义观念来看，共同体的认同和公民品德只起到次要的作用，只能根据它们与自主个体和社会公正基本价值的一致程度来评判。

但是，说在自由平等主义中，共同体的认同和公民品德只能起到一个次要作用，并不是指它们根本没有什么作用。相反，结果可能是，它们起到了一个至关重要的和必不可少的作用。自由平等主义的价值，或许最好是在拥有某种共同体的认同和公民品德的社会里，或者实际也只能在这样的社会里，才能获得。如果是这样，自由平等主义将有出自于其理论的最强有力的理由，来处理共同体的认同和公民品德问题。

从自由平等主义观点来看，这是一个开放的问题，应当依据经验在诸多实例的基础上加以评判。

一些评论家或许认为，根据共同体的认同和公民品德对于自由主义公正的影响，来断定共同体的认同和公民品德只有次要价值，这样做不恰当。有些评论家坚持认为，应当承认它们的内在价值，并因此予以提倡，即使以牺牲自主个体的自由主义价值和社会公正为代价。这实际上是经典公民共和主义者经常所宣扬的。我将在下面再次谈到这个问题。但是桑德尔本人的主张完全不同——而且令人相当迷惑——他认为即使当作次要价值，自由平等主义也根本不能处理这些问题。根据桑德尔的观点，在理论上，程序自由主义不能利用国家政策来宣传任何共同体的认同和公民品德的观念。

我认为，在这里桑德尔无疑犯了一个错误。在我看来，他已经深深误解了自由主义之所以赞同基于理性的修正能力和非完美主义含义的原因。根据桑德尔的观点，程序自由主义不能处理认同问题和道德问题是因为它支持国家中立。就我所理解，他的观点是，如果国家对各种善的观念保持中立，就必须对共同体的认同和公民品德的各种观念也保持中立，因为这些观念不可避免地与其某种理想生活的观念联系在一起。

事实上桑德尔从来没有为这一主张辩护——即共同体的认同和公民品德的观念不可避免地与其某种理想生活的观念联系在一起，我们不清楚他认为两者之间的确切关系是什么。他经常简单地把它们合并到一起，仿佛两者是同一件事。有时，他似乎做出了定义式的断言——即认同和道德观念也就是理想生活的观念。但是，在另一些地方，他又似乎通过类比作出了一项论证——即自由主义者对理想生活的观念持中立态度的理由就是对认同和道德观念持中立态度的理由。

333

既然我不能确切肯定此处桑德尔的主张是什么，也就不能肯定如何回答最好。让我从他定义式的主张开始吧。很清楚，宣扬德行观念从定义上讲并不就是宣扬善的观念。这完全取决于人们为什么要宣扬公

民品德观念。如果国家宣扬某些品德，是因为这样做将会使人们的生活更有价值或更加充实，那么很显然，这是在宣扬一种善的观念。然而，如果国家宣扬这些品德是因为这样做将使人更易于履行她对公正的义务，那么，就不是在宣扬某种特定的善的观念。它并不告诉人什么会使她的生活更好，或者生活中的什么目标有益或使人充实。这些道德完全有可能成为某些人实际上的负担。例如，愿意消除他人的不利地位的人，可能把运用这种品德看作是为了别人的利益而牺牲自己的福利。

当然，有些人会觉得实行这些品德本身自然就有益，令人感到充实。而且只要自由主义国家坚持，人们应当遵守公正的这些要求，那么，人们就可能想办法，使自己在实行公正所赋予的义务时感到这是一种最大的收益。但个人满足不一定要是（在一个自由主义的社会中并不是）国家倡导公民品德的基础。宣扬公民品德是因为它们使我们能够实现自主个体和社会公正的自由主义原则。

简言之，除非品德可以证明能使拥有它的人生活得丰富，否则它就不是一种善的观念。但丰富生活并不是弘扬公民品德惟一可能的理由，品德本身可以解释为对他人实行公正的先决条件。

同样这也适用于共同体的认同问题。弘扬某一共同体的认同并不一定要弘扬某一特定的理想生活观念。这完全取决于它是哪种认同，以及它为什么要得到弘扬。如果共同体认同的基础是人们共享一套理想生活的观念，那么倡导这一认同显然将涉及弘扬某种理想生活的观念。在许多情况下，共同体认同的基础不是一套共享的理想生活观念，而是一种更为普遍的感受：同属于一个世代相传的社会，拥有一个共同的历史并且分享一个共同的未来。

这实际上是民族认同如何在现代西方民主社会起作用的一个典型。

334 例如，公民认为他们是“美国人”，并认同于其他美国人，而没有共享一个善的观念。他们可能不假思索地认为其他美国人“是自己中的一员，而一点都不知道对方”的善的观念。美国人对于什么是理想生活，

意见并不一致(有时极不一致),但是他们仍然相互承认和认同自己是美国人,因为他们共享对于一个世代相传社会的归属感,此世代相传的社会拥有某种历史联系和一个共同的未来。他们或许对如何解释自己的历史持不同意见,可能对于未来抱有非常不同的理想,但是他们彼此承认属于同一社会,这种共享的归属感构成了他们的民族认同的基础。

自由主义国家曾在历史上促进这种“淡薄的”民族认同。它们这样做,不是为了宣扬某一理想生活的观念,而是增加公民履行公正义务的可能性。我们知道,如果他人被视为“我们中的一员”,那么人们就更可能为他人做出牺牲。因此,促进民族认同感会加强维持自由主义公正所需要的相互责任感。^[1] 如果国家促进这种“淡薄的”共同体认同是因为这样做将使人更可能履行她的公正义务,那么国家就不会违背其自由主义的中立态度。它所弘扬的认同不是基于某一理想生活的观念;也不是说拥有某一认同的生活比拥有其他认同的另一种生活更有意义;也没有说生活中的什么目标更有益更充实。它只是说如果我们把他人视为“我们”社会中的成员,那么,我们就更可能履行我们的公正义务。

正如这些例子表明的那样,我希望程序自由主义理论的差别是“正确”(或公正)和“理想”之间的差别。自由主义国家主持的是公正原则,但却由个人来评判什么是理想生活。桑德尔当然知道这一点,他自己在他书中开头部分也强调了这一点。但是却错误地判断了如何划分界线。在没有任何解释或论证的情况下,他断定品德和认同自然而然地落在“善”而非“正确”那边,由此断定,弘扬某一品德或认同是弘扬理想生活观念的问题,而非坚持正义原则的问题。他的行文似乎说权利和资源问题在“正确”一边,而品德和认同问题在“善”一边。

但这是错误的。理想和正义之间的分界线与认同/品德和权利/资源

[1] 当然,自由主义国家推动民族认同还有其他并不太值得赞扬的目的——如鼓励盲目爱国主义和自愿为国损躯。自由主义为民族国家构建所做的辩护的详细讨论,见第十一章。

之间的分界线是正交的。善和正义之间的区分是公共政策的两种理据之间的区分，并不是公共政策的两种目的之间的区分。自由主义坚持认为，无论公共政策的目的是什么——无论是合法权利、经济资源、政治机构、公民品德，还是共同体的认同——国家政策的目的是应当是弘扬正义原则，而不是某一种特定的善的观念。相比之下，一个完美主义的国家决定所有公共政策问题——无论是权利、资源，还是道德问题，都将以如何才能最好地弘扬某一被认为是最有益或最充实的理想生活观念这一点为基础。

罗尔斯自己把这一点说得相当清楚。在程序自由主义有关品德作用的一段重要文字中，罗尔斯区分了他称之为“经典共和主义”和“公民人道主义”的两件东西。根据经典共和主义的观点，必须在公民中弘扬某一政治品德以阻止自由主义民主退化为专制或者宗教/民族主义狂热。罗尔斯表明，这种为弘扬公民品德所做的辩护与程序自由主义完全一致，为其辩护是因为它们是自由主义公正的先决条件。相比之下，“公民人道主义”主张应当弘扬政治品德是因为它使我们的“自然天性”在政治生活中得到体现，而政治生活是“理想生活之特殊轨迹”。像罗尔斯表明的那样，在程序自由主义和公民人道主义之间存在着根本的对立，因为公民人道主义是基于某种理想生活的观念，而非基于公正的理由。^[1]

因此，原则上并没有理由解释为什么自由主义国家不能弘扬某种品德或认同的观念。这完全依赖于这些品德和认同是什么样子，以及为什么要弘扬它们。如果这些品德和认同鼓励个人履行自己的公正义务，而仍然使他们可以自由理性地评价和修改自己的善的观念，那么这些品德和认同就完全和自主个体及社会公正的基本自由主义价值相吻合。如果公民品德和共同体的认同帮助个人获得认同和履行他们对他人的义务，那么它们实际上就与弘扬自由平等主义是一致的。

[1] Rawls, 1998, 第 272—273 页。尽管桑德尔经常引用罗尔斯的话，但有趣的是他从没有提到这一段，而这或许是最直接与他的书相关的一段。

这正是自由主义国家(和自由主义理论家们)一直支持的那种品德和认同。自由主义国家一直主张,负责任的公民应具有某些品德以及某种民族认同——实际上,弘扬这些品德和认同或许也是自由主义理论家主张义务教育的关键理由。^[1]

桑德尔的著述仿佛经常给人一种印象:“理想生活的观念”一词概括了所有的规范性信念。但是理想生活的观念只是使人生活好,或使人生活得更好的观念。它是一种使人活得有价值的观念、使人生活更充实、更丰富、更有意义和更令人满足的活动观、人际关系观以及利益观。因此自由主义者说国家应当对理想生活的观念持中立态度时,他们的意思是,国家不应该排列不同生活方式的优劣。国家应当把对理想生活的评判权留给个人,应当寻求和确保个人可以做出自己的判断的自由和公平的环境。 336

这不是排除弘扬某一品德或认同的可能性,只要它们能够确定我们可以追求的理想生活观念的限度。具有某种品德和认同,能够帮助我们识别我们追求自己的理想的时候是否损害了他人的合法要求。这些品德和认同并没有告诉我们理想在哪里;而是告诉我们还要走多远才能实现自己的理想。像罗尔斯所说的那样,“公正划定了界限,理解表明了重点”。^[2]自由主义者可以支持国家弘扬那些帮我们“划定了界限”的品德和认同,但是却不能支持国家弘扬反映了某一特定的人类生存“意义”观的那些品德和认同。^[3]

[1] 对公众教育在弘扬公民品德和国家认同上所起作用的更多论述,见第十六章。

[2] Rawls, 1988, 第 252 页。

[3] 桑德尔或许会回答说,即使弘扬某种道德和认同并不严格地等同于弘扬善的观念,自由主义者用于反对后者的理由也同样可用于前者。如果自由主义者反对国家完美主义的基本论据仅仅在于它有争议,可能引起社会冲突,那么这样说可能是对的。但这不可能是占主导地位的反对意见,如同桑德尔本人所指出的那样,避免完美主义就像支持完美主义一样有争议。而且,推行公正准则也非常有争议(特别是推行左翼公正准则)。因此自由平等主义者几乎无法承诺去缩小争议。取而代之,自由主义反对国家完美主义的主要原因是国家完美主义被视为对诸如个人行为权和社会公正这类基本的自由主义价值构成了威胁。暂且不问对错,国家完美主义被视为可能妨碍理性修正性和阻碍资源的公平分配。与此相反,国家在推行公民责任和民族认同的过程中,能够弘扬而非阻碍这些基本的自由主义价值。

3. 这样够了吗?

对迄今我所讨论过的问题，一直存在一个明显的反对意见。有人或许争辩说，即使程序自由主义支持某种道德和认同，它也不能支持有关公正的道德和认同，或者说不能足够有力地支持它们。这一反对意见可以在理论层面上加以发展——有关自由主义在原则上能够支持什么，或者在更为现实的层面上发展——自由主义在实践上可能导致什么。

337 让我从理论层面开始吧。像我以前说过的，自由主义认为品德和认同问题具有依附性价值，应根据个人作用和社会公正深层的自由主义原则来评价，并受其限制。或许桑德尔认为，我们应把它们视为具有内在价值，即使在它们与自由主义公正的要求发生冲突的情况下，也支持它们。例如，或许他将争辩说，我们不仅应当是罗尔斯的“经典共和主义者”——他们为了保持公共机构的公正而弘扬政治品德，也应当是公民人道主义者；他们弘扬政治品德是因为我们的“自然天性”体现在政治生活中，而政治生活则是“理想生活的轨迹”。

这是一个应当探寻的有趣的议题。可惜，桑德尔从来没有真正处理过这个问题。他花费了很多时间为一个陈旧的问题辩护——即政治必须处理品德和认同问题——以至于没有详尽阐述他所推崇的品德和认同的细节。他弘扬的是哪些品德和认同，它们与自由平等主义所弘扬的那类道德和认同有什么不同？

例如，自由主义理论家们从事公民教育这一主题的辩论，已经强调了弘扬品德的重要性，这些品德包括如礼仪、公共理性、公正意识，以及对政府权威持批评态度。^[1] 为所有这些品德辩护，是因为需要用它们

[1] 见 Spinner、Callan、Gutmann、Macedo 等人所写的有关公民教育的著作，第十六章对此有所论述。

来创立和维持公正的公共机构(而非作为某一理想生活观念的构成成分)。人们为它们辩护,是因为它们与自由主义对基于理性的修正能力的承诺相一致,与自由主义反对国家完美主义的态度相一致。桑德尔的公民教育观念有什么与众不同之处呢?他是否又加入了其他的品德?如果是这样,那么他将用公正为根据,还是用善为根据来为它们辩护呢?

同样,从事政治共同体这一主题研究的自由主义理论家们,也已经强调了弘扬各种政治认同的重要性,从地方(民主国家中的地方自治如同一所学校)到国家(国家作为重新分配的最大可行单位),同时也包括对少数群体族裔文化认同的特殊保护。^[1]国家承认这些认同的理由是,它们帮助维持了公正的公共机构,改正了不公正。人们为之辩护,是因为它们与自由主义支持的基于理性的修正能力以及自由主义反对国家完美主义的态度相一致。桑德尔的认同政策、观念有什么与众不同之处?他是否又加上了另外的认同?他将以公正为根据,还是以善为根据来为它们辩护呢?

在没有对这些问题做出详细回答的情况下,不可能判断桑德尔的共和主义政治观念是否优于或者真正不同于他所反对的自由平等主义政治。事实上,我无法找到这样的例子,说明桑德尔清楚明确地支持弘

338

扬某一与自由平等主义公正发生冲突的品德或认同。我们可以想像这种情况:以自由主义公正为代价来弘扬公民人道主义品德作为理想生活观念的一部分(而非作为维持公正的公共机构的一种方式)。事实上,桑德尔本人从美国历史中举出了一个例子,但是不太清楚他是否支持这个例子。在19世纪,许多美国人认为,他们的理想生活的观念(这一观念视共和主义参与政治有其独特的和内在的价值),只有通过西进运动才可实现——也就是说,通过征服和放逐美国印第安人。如果没有新的土地的诱惑和统一的国家扩张计划,那么具有内

[1] 见第二章论述的自由主义的民族主义者和自由主义多元文化主义者的著作。

在价值的共和主义参与政治就会被削弱，会被更世俗、更实用的政治所取代。让我们假定这一主张是真实的：与政治参与紧密联系在一起的具有内在价值的生活方式只有通过不公正地对待印第安人才能维持。那么，弘扬公民人道主义的理想生活的观念是否可以证明这种不公正合理的呢？

同样，想像一下，动员人们参与政治和考虑共同利益的最有效方式是为国家的生存制造某种显而易见的威胁，这种威胁或者来自国家内部（如非法移民、同性恋者、吸毒者），或者来自外部（如伊斯兰教中的恐怖主义者）。换言之，想像一下，动员人们参与共和主义自治的最好或惟一方式是向某一假想的敌人宣战。这不是想像出来的例子。桑德尔本人注意到，仇外的人经常能够成功地动员人民，他警告我们当心这种危险。但是如果这种动员实际上为很多人制造了桑德尔所谓的“共和主义自由”，或者“自治政府的集体利益”又怎样呢？即使它增强了大多数人的共同体意识和集体控制感，从而减少了他们对民主制的不满，那情况又会怎样呢？如果我们面临一种交换：或者弘扬多数人的共和主义自由，或者对少数人实行公正，又会怎样呢？如果弘扬公民人道主义作为一种生活方式会减少大多数人的不满，尽管以压迫少数群体为代价，那又会怎样呢？

我猜在所有这些情况中，桑德尔都会站在自由主义公正一边。无论他怎样把共和主义自由描述为替代自由主义公正的另一个可能的选择，我猜他都不会以牺牲后者作为代价来弘扬前者，并且他（默认地）把公正原则视为对弘扬共和主义自由的限制。我怀疑最终他将会同意这种自由主义信念，即：评判一个政治机构的好坏不能主要根据它们是否使参与者满意，而应根据其结果是否公正。

339 或许，桑德尔对此持不同意见。既然他从没有明确提出这一问题，我们也就很难确定这一点。但如果真是这样，他也没有真正论证为什么我们要放弃自由主义观点——即公正是政治机构的首要品德。假设我们面临这样一个选择：一方面，政治机构是公正的，但是它很少

为具有内在益处的政治参与提供机会，另一方面，政治机构对大多数人是不公正，却给大多数人提供了具有内在益处的政治参与。面临这一选择，自由主义者将选择公正的政治机构。要求对所有公民实行强权的政治机构不应被看作是大多数人追求的具有内在价值的生活方式的政治舞台。政治机构的存在理由是为所有公民寻求公正，弘扬共和主义品德必须在这个限度之内进行。

当然，在许多情况下，提高政治参与的质量并不需要牺牲自由主义公正。相反，如何改善集体自治的最可行的建议将会涉及改善自由主义公正——也就是说，这将会在人们的社会地位、经济资源和政治影响方面减轻不应当的不平等状况。这正是我的观点。在现实世界的大部分问题上，公民共和主义和自由平等主义应当是同盟。我们可以做很多事，既弘扬自由主义平等又弘扬共和主义民主，以至于询问当两者发生冲突时我们该如何做就变得几乎没有意义了。但如果桑德尔坚持提问：在这种冲突中，我们将宣布站在哪一方，那么我将站在自由主义一边，我不认为他在这本书中提供了任何论据可以挑战我的观点。

但是，或许桑德尔将对我目前的论证提出一个更实际的反驳。他或许认为无论自由平等主义的理论来源怎样，事实依然是，程序自由主义实际上没能令人满意地解决品德和认同问题。根据桑德尔的观点，程序自由主义在美国取得成功的同时，却越来越不愿意解决品德和认同问题。无论程序自由主义是否能在理论上解决这种问题，在实践上它无法做到，这决非出于偶然——程序自由主义必然有内部障碍或者禁区，使得它很难正视这些问题。

但在这里，我认为需要谨慎一些，不要在谈论“程序共和主义的成就”时，就好像程序自由主义只有一种单一的版本，它已经征服了美国法律和政治的话语。相反，像我先前所说的那样，至少存在两种不同形式的程序自由主义——右的和左的——它们赋予品德和认同以不同的含意。程序自由主义在美国获得成功，占有绝对优势的是它的右翼形式。美国的公民之间不平等的程度比其他西方民主国家要高（并且越来

越高)，但重新分配的程度却最低(越来越低)。就美国受到的自由主义影响而言，它受到的是右翼观点的影响，这一观点抛弃了不平等状况应当加以纠正的原则(更抛弃了这种观念：即国家应当弘扬那种鼓励人们履行平等主义公正义务的品德和认同)。

既然至少与其他西方民主国家相比，左翼自由主义在美国还只是一种在野的声音，那么我们就不清楚如果它在政治上取得成功，将会有什么效果。此外，右翼自由主义取得成功，部分是因为它与其他非自由主义的美国政治思想流派结成了同盟。桑德尔表明，美国的共和主义在历史上受到了种族主义、本土文化保护主义、阶级偏见、性别歧视、对大政府的恐惧感等等的的影响和扭曲。而自由主义也是如此，在美国取得成功的那种右翼自由主义，是一种思想意识和政治信念的奇怪混合。(想一下里根政府之下的右翼自由主义者和文化保守主义者非神圣的联盟。)

因此，说当前的美国制度体制，或者当前最高法院的法律体系反映了任何一种政治理论的成功，都是误导。我赞同桑德尔的看法，政治理论——他称之为“大众哲学”——是非常重要的。它们影响着政治制度体制，但是也互相影响，以至于要把任何一个制度体制或决定描述为某一政治哲学纯正和纯粹的结果，即使不是不可能，似乎也是不太合理。

鉴于左翼自由平等主义在美国的根基相对来说较薄弱，并且总是受到其他政治理论和文化潮流的影响和扭曲，那么我们如何来评价它的实际影响力呢？在我看来，存在两种可能的途径，而桑德尔并没有真正诉诸于其中任何一种。第一种途径是从事跨国比较。我们知道，其他西方民主国家也越来越受到“程序自由主义”的影响，并且出于和美国同样的原因——如程度越来越高的多样性、世俗化、自治、流动性等等。而且左翼形式的程序自由主义的影响在大多数这些国家中，要比在美国强烈得多。(确实，罗尔斯对公众议政的影响在许多西欧国家要比在美国大得多。)对公众舆论的民意测验表明，大多数西方民主国家

中的公民比美国公民对自由平等主义价值表现出了更多的支持。

当然，在每一个这类国家中，其他政治、思想和文化特性也影响着左翼自由平等主义。因此，它们中的任何一个实际上都不是纯粹的左翼自由平等主义形式。但如果我们只关注普通的跨国思潮，那么许多地区性影响将会被忽略。据我所知，有证据表明，在这些国家中左翼程序自由主义并没有阻止政府采取有效政策来弘扬公民品德和共同体的认同，更概括地说，没有阻止政府既保持比在美国更高水平的政治参与，又保持对这种政治参与的更高的满意度。我做一个假设，自由平等主义在一个国家的影响越大，那么公民也就越可能不仅拥有强烈的民族认同感，参与地方政治和承认少数群体族裔文化认同也活跃。此外，我期待他们会更加愿意为本国公民做出牺牲，更加平等地参与政治，并且对于政治参与具有更高的效率意识。我手边没有证据来肯定或否定这一假设，但我认为我们确实需要这种证据来正确评价自由平等主义在实践上的影响力。

341

这提出了我所担心的问题：桑德尔的书局限于一地之论，他主要讲美国的经验。当然这也没错，事实上我也认为，最好的政治理论著作总是基于对某一社会的深入了解。但是我同时认为，在深入细致地研究自己的社会之后，举目远眺，看看从自己国家得出的结论是否在其他国家也有意义，这一点非常重要。考虑其他国家的经验之所以重要，不一定因为本能上对那些国家有兴趣，而是因为它们的经验提供了一种方法，使人们可以评价他们对自己国家分析的优劣。例如，关于程序自由主义对诸多问题的影响力，如同性恋权利或仇恨言论，桑德尔作出了假设，检验他的假设的方式之一，是检视其他自由民主国家如何处理这些问题。如果支持程序自由主义的其他国家以一种不同方式处理这些问题——实际上它们也是这样做的——这就表明桑德尔的假设可能是错误的。桑德尔主张，无论是左翼还是右翼程序自由主义的成功，都会导致对民主制的不满。但如果其他国家的经验表明左翼自由主义的影响力并没有导致对民主制的不满，那么或许桑德尔错误地诊断了美国

存在不满的真正原因。

这就引出了评价自由平等主义影响力的第二种可能的策略。我们不必非要检视自由平等主义在其他国家的影响力，我们可以更加仔细地研究美国的自由主义，来看看它在与其他大众哲学和美国社会的其他文化特征的相互作用中，是如何受到影响和扭曲的。为了确定自由主义的具体影响，我们需要了解在事实上已经与自由主义相融合的其他文化影响力，这些文化影响使得美国自由主义区别于其他国家的自由主义。

342 许多人认为，使美国的自由主义与众不同的是它的程序主义特征，这种程序主义的自由主义在公众生活中影响极大。然而我想争辩说，这并不是美国所特有的。在许多其他西方民主国家，自由主义同样是程序主义的，也同样有影响。我认为使美国自由主义与众不同的是它过分右倾——也就是说，美国右翼自由主义和左翼自由主义之间的天秤极大地倾向于右翼。我也认为美国这种右翼自由主义本身受到了非自由主义形式的右翼思想极大影响和扭曲。

看一下美国不同于所有其他自由民主国家的各类政策——如缺乏枪支管制，或缺少普遍的大众健康保障，或缺少禁止仇恨言论的法律；实行死刑；要求选举人主动登记；把同性恋视为犯罪的法律。依我的观点来看（我猜测桑德尔的看法也同我一样），这些都是美国民主的失败之处。在这些问题上，何以能够解释美国的独特之处呢？桑德尔想争辩说，至少在某些事例中，错误在于程序自由主义。但这不是对大多数事例的解释，因为大多数事例明显违背了自由主义准则。而且，自由平等主义准则占强势的其他国家，处理这些问题的方式也极不相同。

我认为所以引发这些问题，完全是由于其他什么东西——即与社会达尔文主义接近的一种独一无二的美国观念。许多美国人不仅崇尚成功，而且蔑视失败——他们佩服那些超越自己的环境而成功的人，讨厌甚至害怕那些不能这样做的人。当然这同自由平等主义的建议正相反，自由平等主义并不认为人们应当有能力超越自己的环境而成功，而认为环境应当平等。

社会达尔文主义被另一美国独有的观念加深了——即不信任大政府。这也同自由平等主义发生了冲突，因为政府改正公民之间不平等状况这一责任只能主要由政府规划项目来完成(如健康保障)。我想把这两种观念加在一起，有助于解释美国政策的许多独有特征，包括右翼自由主义的统治地位。但就像我认为的那样，右翼自由主义不是造成这些观念的原因——相反，右翼自由主义常常不过是基本文化观念的理性化，这些文化观念本身经常植根于各种形式的种族主义和阶级偏见中。这些观念是进行有意义的政治改革和社会改革的最主要的障碍，因为它们损害了民族认同感和团结意识，给不平等的政治结构披上理性的外衣。

想一下最近最高法院挫败了重新划分国会选区的尝试，而重新划分的目的是为了设立黑人占多数的选区。^[1]桑德尔把最高法院作为善意地弘扬基本自由主义原则的典型。如果最高法院反对重新划分政治边界，即使是为了帮助处于不利地位的群体，那么这一定是因为自由主义不能处理群体成员归属问题。然而读了这项决定之后，我认为高等法院没有尝试在这一案例中考虑或应用自由主义准则。法院说，实际上可以重新划分选区，以便增加任何社会群体(如农民、宗教团体、郊区居民)的选举权力，但黑人除外(这一群体过去最受选区划分不公正之害，并且在国会中代表名额最为不足)。法院说他们的立场(即可以重新划分选区帮助除黑人之外的所有群体)是平等所要求的！读了这一决定之后，我很清楚，公正本身反对设立以黑人为主的选区，同时意识到越来越保守的选民也反对它，因此拼命寻找以期找到反对它们的合理理由。由此形成的决定我认为显得十分荒谬可笑。在任何情况下，这显然根本不是出于自由主义考虑。从一个政策的角度看，无论它是否为好主意，设立黑人占多数的选区显然并不违背任何基本的自由主义原则——它并不限制对目标的基于理性的修正能力，或者搞国家完美主义。

343

[1] 如“肖诉雷诺案”，113 S.Ct.2816 (1993)。

的确，从自由平等主义观点来看，这种既援助弱势地位上的人，又不限制个人自由的政策不仅是允许的，而且事实上是必要的。反对设立黑人占多数的选区归根结底根源于一套非自由主义观念，包括种族和阶级偏见。

我认为，很清楚，至少在这一案例中，右翼自由主义仅仅提供了一个名词。法院利用这一名词为反对黑人利益的非自由主义政策寻找理性借口。如果同意把这看成是对不公正地划分选区事例的一个可能的解释，那么就值得重读一下高等法院最近的其他决定，来看看它们是否符合这一模式。事实上我认为，法院对许多问题的决定——同性恋权利、仇恨言论、流产、反歧视行动、福利——反映了同一模式，右翼自由主义只是在提供一套名词，却被用于为某些文化观念寻找理性依据。这些文化观念反对(经常出于非自由主义原因)那些有利于弱势群体或少数群体的政策，因而使不平等的社会、经济和政治制度体制合法化了。或许我夸大了这一现象，但任何对美国自由主义的分析，如果不考虑它受到非自由主义的文化保守主义的影响和扭曲的方式，都必然会引起深刻的误解。

- 344 依我看——诚然我是置身于美国政治之外——桑德尔的主张，即自由平等主义是导致美国国内不满情绪的原因，这一论点似乎很奇怪。左翼自由主义力量太弱，不会产生这种结果。不满的真正原因在于文化观念。这种文化观念独立于自由平等主义，并与其对立。右翼自由主义非常有影响，这种影响力经常为反对进步政策的非自由主义行为提供理性依据。它能够这样做的原因是它的右翼立场(例如，它反对收入的再分配)，而不是因为它的自由主义立场(例如，不是因为它支持可修正性和反对完美主义)。要解决这个问题肯定不是要减少自由平等主义，而是要加强它。如果有足够多的美国人真正相信自由平等主义原则——即不平等状况应当被改正(而非蔑视那些不能克服自己环境而成功的人)，那么自由主义的可修正性原则和中立原则也不会阻止美国人加强他们的共同认同感，加强他们政治体系的公正和效率，也不会阻止

他们以很多其他方式来解决不满问题。

因此，我找不到理由来支持桑德尔的主张——即我们应以公民共和主义论据来代替自由平等主义的论据。但我又急于补充一点：我同样反对以自由主义论据来代替所有公民共和主义论据。一个重要事实是，不同论据对不同的人有不同的说服力。有些人不会为公正之名做出牺牲，却可能为丰富民主生活之名而这样做。另一些人并不认为政治参与是理想生活所特有的轨迹，可能不会为共和主义论据所动，但是却可能因为虑及公正而动。既然这两种理论在大多数问题上得出了同样的结论，那么就没有理由不能同时提出这两个论据。从自由平等主义观点看，弘扬公正可能产生的一个有利结果是提高政治参与的质量；从公民共和主义来看，提高政治参与的质量可能产生的一个有利结果是获得更大的社会公正。在绝大多数情况下，这两个论据是互相补充的，没有理由坚持只能使用一个论据。

当然，作为哲学家，我们可能想知道“真正的”论据是哪一个——也就是说，如果发生冲突，哪个论据应具有优先权。但这是一个哲学问题，很少可能会出现在日常政治自主个体的头脑之中。当然，在极少情况下，这两个论据会发生冲突。推动一种对大多数人而言有着本质意义的政治参与形式，可能会恶化对少数群体的不公正。如果是这样，那么我相信自由平等主义应当有优先权。但是从这些极少发生的冲突中推断出结论说，自由平等主义和公民共和主义有本质的矛盾，这是不必要和不明智的。 345

4. 长期持续性

很早我就表明，桑德尔的理论与其被解释为反对自由主义平等原则，倒不如看作是在论证说，自由主义的平等是无法长久维持的。特别是，桑德尔表明，自由平等主义需要某种共同体约束归属感——这是

决定着我们对谁负有公正义务的基础——他怀疑自由平等主义是否能够维持所需要的团队精神和认同感。大多数时候，他认为原则上自由平等主义没有能力正视认同问题。我已经试图说明了为什么原则上反对自由平等主义是错误的。作为对这一问题的回答，自由主义国家一直积极地、的确也成功地推动了民族认同感，同时也没有降低对个人自主的承诺，没有降低反对国家完美主义的承诺。

但我认为桑德尔有第二个论据——即这种自由主义的民族国家构建策略，由于经济全球化和国内文化分歧而变得不再切实可行。他认为国家不再是实行自由主义公正的切实可行的单位，我们需要发展政治共同体和政治参与的新形式。这是一个复杂的问题，在这个问题上我们有许多不切实际的推测，相对来说却没有多少确凿的证据。对于它的价值，我认为所谓的民族认同的减弱，被极大地夸大了，至少在大多数西方民主国家是如此。我找不到证据支持这一主张：民族认同的权威在外正在遭受全球化的挑战，在内则受到文化分歧的挑战。^[1]相反，在大多数国家，这样一种原则依然受到强烈的支持：国家应仍是进行集体自治和实行社会公正的主要论坛(参见第十一章)。

当然这是一个经验主义问题。或许沿着这条路走下去，国家将失去它作为政治认同和社会公正场所的地位。如果是这样，那么自由平等主义者将需要在超国家层次和亚国家层次上，创立或加强公正的公共机构，以便填补这一空白。然后他们将不得不相应地调整自己对于道德和认同的看法，以便使这些新制度切实可行。^[2]我们正在实行一些这样的措施，特别是在欧洲。哈贝马斯的很多著作都可以从这一角度来阅读。正如他的著作所表明的，在基本的自由平等主义观念中——包

[1] 那些容纳着众多面积、领土集中、说不同种族语言的少数群体的“多民族国家”——例如，加拿大、西班牙、比利时——可能是个例外。但事实上，这种例外也证明了这一规律，因为这些少数群体视自己为“民族”，只是被偶然并入(经常非自愿地)到一个更大的国家。他们挑战大国的权威，不是因为他们反对民族认同在现代世界中的中心地位，而恰恰是因为大国没有为他们的民族划定疆界。

[2] 沿这些思路的初步论述，见第十一章。

括基于理性的修正能力、国家中立和平等主义的收入再分配等，不存在什么东西来阻止我们进行这一新思考。

在任何情况下，这都不涉及自由主义平等和公民共和主义之间的冲突。传统的自由主义认为，国家机构是进行集体自治和公平分配的场所。如果这一承诺不再切实可行，那么自由主义者将需要创造自治的新形式，设立收入再分配的新机构，并配以新形式的认同和道德。所有这些与自由平等主义完全一致，实际上这也是自由平等主义所需要的。自由平等主义之公正依然是评价政治体制机构和政策的标准，但是自由主义者应当对什么样的制度机构和政策在什么层次上将会最好地服务于这些原则，抱有一种开放的观念。在这一问题上，就像在大多数问题上一样，自由平等主义者和公民共和主义者应当携手合作，找到可能的方法，既倡导社会公正，又倡导民主参与政治。

致 谢

如果不是以下各位杂志编辑、论文集编者和会议组织者的盛情邀请，这些论文是无法写作完成的。他们是：弗谢沃洛德·伊萨基夫、克里斯蒂安·乔普克(第一章)；阿尔伯特·米森加(第二章)；约瑟夫·卡伦斯 and 雷纳·福斯特(第三章)；戴维·施奈德曼(第四章)；居伊·拉福雷和弗朗西斯科·科隆(第五章)；达维德·迪岑豪斯(第六章)；温迪·唐纳、芬·汉普森和朱迪思·雷皮(第七章)；艾米·古特曼(第八章)；史蒂文·卢克斯(第十章)；马克·萨克斯(第十一章)；迈克尔·沃尔泽(第十二章)；帕特·迪蒂(第十三章)；约翰·麦加里(第十五章)；戴维·麦克劳克林和马克·霍尔斯特德(第十六章)；伊恩·夏皮罗(第十七章)和阿妮塔·艾伦和米尔顿·里根(第十八章)。感谢他们表现出的兴趣，给予我的鼓励和作出的评论。

我还从以下各位广泛评论或讨论中受益非浅：他们是雷纳·鲍博克、布赖恩·巴里、罗杰斯·布鲁贝克、拉斐尔·科恩-阿尔马戈、戴维·霍林格、迈克尔·奥利弗、埃伦·弗兰克尔·保罗、比库·帕雷克、让-罗贝尔·拉维奥、德尼兹·雷奥姆、南希·罗森布拉姆、萨维特里·萨哈索、克里斯蒂娜·西普诺维希、海斯·范奥南、菲利普·范帕里斯、丹尼尔·温斯托克和艾里斯·扬。还要感谢在各种会议、专题讨论会、研讨会及课堂上提出启发性问题的许许多多的人，我的论文中的思想首先是在这些场合中接受检验的。

我还要感谢“加拿大社会科学和人文科学研究委员会”的资助，感

谢洛克菲勒基金会邀请我到意大利贝拉焦田园般的研究中心，在那里我完成了这部书的最后修订。

特别感谢牛津大学出版社编辑多米尼克·拜厄特的无比热情；感谢克里斯蒂娜·施特雷勒允许我转载第十一章，这篇论文是她与我合作完成的；感谢玛格达·奥帕尔斯基，他引导我了解了东欧的族裔多样性这样一个不同的世界；感谢伊迪尔·博兰当我的研究助理；感谢韦恩·诺曼，他与我在许多项目中长期合作；尤其感谢苏·唐纳森，感谢她所做的一切。

威尔·金里卡

于安大略省金斯顿女王大学

2000年3月

译后记

《少数的权利》虽然终于译就完成，心里还是忐忑不安，生怕由于自己的误译和疏漏，一给读者造成损失，二对不起金里卡教授的重托。我一直认为，翻译是一件很难的事，特别是学术著作的翻译，译者除了要承受一般意义上的翻译工作的艰辛外，还经常担负着为母语引进新的概念术语的重任。这一点，在翻译本书的过程中，我有了更深的体会。我始终认为，翻译的水平会有高低，但是如果译者坚持了这样一种职业伦理：对原作者和读者负责，对每一个字、每一句话的翻译都要一丝不苟，他才能问心无愧。

从2000年9月至2001年8月，我有幸去加拿大女王大学哲学系作访问学者，直接受教于金里卡教授。教授在政治哲学领域，不但有很深厚的理论功底，而且谙熟多国政治现状，对少数群体问题的研究更是蜚声世界。他平易近人，没有一点名教授的架子，在生活、学习的各个方面都给予了我巨大的帮助。自己在政治哲学方面才疏学浅，每有问题，向他求教，都能得到圆满的解决。他对中国、对中国人民怀有非常友好的感情。在本书的翻译过程中，我还可以不断地求他指点迷津，这是本书能比较顺利完成的重要原因。

翻译过程中，我觉得最难的问题是政治哲学术语的翻译。由于少数群体权利的研究从边缘走到政治哲学的中心地位时间并不长，许多术语历史比较短，国内还没有定译。即使一些已经有译名的术语，是否采用，有时也很费思量。如 justice 一词，由于罗尔斯的 *Law of Justice*

被译为《正义论》，很多译文使用这一译法。但在本书中，在大多数情况下，笔者觉得“公正”更能体现作者的本意，因为在中文中，“正义”有公正的道理之意（《辞海》，1979），而本书在大多数情况下是指公正而不是指公正的道理。“civil society”时时被译为“市民社会”，但我认为这种翻译可能会导致误读，因为这种社会不仅限于城市，译作“公民社会”更能体现原意。“multiculturalism”的翻译，我在译文中用了两种译法，一种为多元文化政策，另一为多元文化主义。原因是，这一术语既可以指理论体系，又可以指政策实践，在不同的语境中，其含义各有侧重，根据不同的上下文用不同的译法比较合适。“citizenship”更复杂，它可以指公民的一切品质，如公民的权利、义务、法律地位（身份），甚至公民应有的教育和道德品质，因此很难用中文的一个词表达清楚，只能根据它在实际运用时的意义选择一个相近的中文术语来翻译，所以，有时用公民身份，有时用公民地位，有时用公民（如“citizenship education”就是如何教育公民成为合格的公民，所以就译为“公民教育”，而不是“公民权”或“公民身份教育”）。又比如metics，如果按意义译为“永远不能获得公民权的人”，作为一个术语，就显得过长，最后还是采用了《不列颠百科全书》（国际中文版）的译名“客籍民”。我引用这几个例子只是说明翻译的困难。正因为如此，凡是遇有这类情况，在文中第一次译出时，都在括号里注明原文。

在翻译过程中，刘冬萌、邵成军、王莉莉和孔君帮助我做了大量的文字录入编排工作和校对工作，没有她们的帮助，我是不可能如期完成这一著作的翻译工作的，在此我想对她们表示自己衷心的感谢。

邓红凤
于中国海洋大学
2003年12月

参考书目

- AASA (1987), See American Association of School Administrators
- Addis, Adeno (1992), 'Individualism, Communitarianism and the Rights of Ethnic Minorities', *Notre Dame Law Review* 67/3: 615-76.
- (1993), '"Hell Man, They Did Invent Us": The Mass Media, Law and African Americans', *Buffalo Law Review* 41: 523-626.
- Ahmed, Aftab (1993), 'Ethnicity and Insurgency in the Chittagong Hill Tracts Region: A Study of the Crisis of Political Integration in Bangladesh', *Journal of Commonwealth and Comparative Studies* 31/3: 32-66.
- Aleinikoff, Alexander (1994), 'Puerto Rico and the Constitution: Conundrums and Prospects', *Constitutional Commentary* 11: 15-43.
- Alfred, Gerald (1995), *Heeding the Voices of our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism* (Oxford University Press, Toronto).
- American Association of School Administrators (1987), *Citizenship: goal of education* (AASA Publications, Arlington).
- Anaya, S. James (1996), *Indigenous Peoples in International Law* (Oxford University Press, New York).
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New Left Books, London).
- Andrews, Geoff (1991), *Citizenship* (Lawrence and Wishart, London).
- Archibugi, Danielle (1995), 'From the United Nations to Cosmopolitan Democracy', in Archibugi and Held (1995: 121-62).
- and David Held (1995), *Cosmopolitan Democracy—An Agenda for a New World Order* (Polity Press, London).
- Arel, Dominique (2000), 'Political Stability in the Multination State: the Civic State and the Fear of Minorisation', forthcoming in James Tully and Alain Gagnon (eds.) *Struggles for Recognition in Multination States* (Cambridge University Press, Cambridge).
- Arneson, Richard, and Ian Shapiro (1996), 'Democracy and Religious Freedom: A Critique of Wisconsin v Yoder', in Ian Shapiro and Russell Hardin (eds.) *Political Order: Nomos* 38 (New York University Press, New York) 356-411.
- Baker, Judith (1994) (ed.), *Group Rights* (University of Toronto Press, Toronto).
- Baker, Keith Michael (1975), *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics* (University of Chicago Press, Chicago).
- Banerjee, Ashis (1992), 'Federalism and Nationalism', in Nirmal Mukarji and Balveer Arora (eds.) *Federalism in India: Origins and Development* (Vikas Publishing, Delhi), 41-63.
- Banting, Keith (1997), 'The Internationalization of the Social Contract', in Thomas Courchene (ed.), *The Nation State in a Global/Information Era* (John Deutsch Institute for Policy Studies, Queen's University, Kingston, Ont.), 255-85.

- Barreto, Amilcar A. (1998), *Language, Elites, and the State: Nationalism in Puerto Rico and Quebec* (Praeger).
- Baubock, Rainer (1994), *Transnational Citizenship: Membership and Rights in Transnational Migration* (Edward Elgar, Aldershot).
- (2000), 'Why Stay Together? A Pluralist Approach to Secession and Federation', in Will Kymlicka and Wayne Norman (eds.) *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford University Press, Oxford), 366–94.
- Beiner, Ronald (1992), 'Citizenship', in *What's the Matter with Liberalism* (University of California Press, Berkeley).
- (1995) (ed.), *Theorizing Citizenship* (State University of New York Press, Albany).
- (1999), (ed.), *Theorizing Nationalism* (State University of New York Press, Albany).
- Beitz, Charles (1979), *Political Theory and International Relations* (Princeton University Press, Princeton).
- Belanger, Sarah, and Maurice Pinard (1991), 'Ethnic Movements and the Competition Model: Some Missing Links', *American Sociological Review* 56/4: 458–74.
- Berry, J. W., and R. Kalin (1995), 'Multicultural and Ethnic Attitudes in Canada', *Canadian Journal of Behavioural Studies* 27: 301–20.
- Bissoondath, Neil (1994), *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada* (Penguin, Toronto).
- Bobbio, Norberto (1995), 'Democracy and the International System', in Archibugi and Held (1995: 17–41).
- Boehm, Max (1931), 'Cosmopolitanism', *The Encyclopedia of the Social Sciences* (Macmillan, New York) iv 457–61.
- Boldt, Menno (1993), *Surviving as Indians: The Challenge of Self-Government* (University of Toronto Press, Toronto).
- Bonazzi, Tiziano (1998), 'Civic Nation and Ethnic Nation', in Anna Krasteva (ed.) *Communities and Identities* (Petekston, Sofia): 64–85.
- Braithwaite, Keren (1989), 'The Black Student and the School: A Canadian Dilemma', in Simeon Chilungu and Sada Niang (eds.) *African Continuities/L'Heritage Africain* (Terebi, Toronto), 195–214.
- Brassloff, Audrey (1989), 'Spain: the State of the Autonomies', in M. Forsyth (ed.), *Federalism and Nationalism* (Leicester University Press, Leicester), 24–50.
- Breton, R., Wsevzdod Isajiw, Warren Kalbach, Jeffrey Reit (1990), *Ethnic Identity and Equality: Varieties of Experience in a Canadian City* (University of Toronto Press, Toronto).
- Breuning, Maruke (1999), 'Ethnopolitical Parties and Development Cooperation: The Case of Belgium', *Comparative Political Studies*, 32/6: 724–51.
- Bromwich, David (1995), 'Culturalism: The Euthanasia of Liberalism', *Dissent*, Winter 1995: 89–102.
- Brooks, Roy (1996), *Separation or Integration? A Strategy for Racial Equality* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

- Brubaker, Rogers (1996), *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe* (Cambridge University Press, Cambridge).
- Buchanan, Allen (1991), *Secession: The Legitimacy of Political Divorce* (Westview Press, Boulder, Colo.).
- Burgess, Adam (1999), 'Critical Reflections on the Return of National Minority Rights Regulation to East/West European Affairs', in Karl Cordell (ed.) *Ethnicity and Democratisation in the New Europe* (Routledge, London), 49–60.
- Burgess, Michael (1993), 'Federalism and Federation: A Reappraisal', in M. Burgess and A. Gagnon (eds), *Comparative Federalism and Federation* (Harvester, New York): 3–14.
- Burnaby, Barbara (1992), 'Official Language Training for Adult Immigrants in Canada: Features and Issues', in B. Burnaby and A. Cumming (eds.) *Socio-Political Aspects of ESL* (OISE, Toronto), 3–24.
- Cairns, Alan (1991), 'Constitutional Change and the Three Equalities', in Ronald Watts and Douglas Brown (eds.) *Options for a New Canada* (University of Toronto Press, Toronto), 77–102.
- (1993), 'The Fragmentation of Canadian Citizenship', in William Kaplan (ed.) *Belonging: The Meaning and Future of Canadian Citizenship* (McGill-Queen's Press, Montreal), 181–220.
- (1995), 'Aboriginal Canadians, Citizenship, and the Constitution', in *Reconfigurations: Canadian Citizenship and Constitutional Change* (McClelland and Stewart, Toronto), 238–60.
- and Cynthia Williams (1985), *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada* (University of Toronto Press, Toronto).
- Calhoun, Craig (1997), *Nationalism* (University of Minnesota Press, Minneapolis).
- Callan, Eamonn (1994), 'Beyond Sentimental Civic Education', *American Journal of Education* 102: 190–221.
- (1995), 'Common Schools for Common Education', *Canadian Journal of Education* 20: 251–71.
- (1996), 'Political Liberalism and Political Education', *Review of Politics* 58: 5–33.
- Camilleri, Joseph (1996), 'Impoverishment and the National State', in Hampson and Reppy (1996: 122–53).
- Canovan, Margaret (1996), *Nationhood and Political Theory* (Edward Elgar, Cheltenham).
- Carens, Joseph (1987), 'Aliens and Citizens: The Case for Open Borders', *Review of Politics* 49/3: 251–73. Reprinted in Kymlicka 1995b.
- Carens, Joseph (1995a) (ed.), *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada* (McGill-Queen's University Press, Montreal).
- (1995b), 'Immigration, Political Community, and the Transformation of Identity: Quebec's Immigration Policies in Critical Perspective', in Carens (1995a: 20–81).
- (1997), 'Liberalism and Culture', *Constellations*, 4/1: 35–47.
- (2000), 'Citizenship and the Challenge of Aboriginal Self-Government: Is Deep Diversity Possible?', in *Culture, Citizenship and Community* (Oxford University Press, Oxford), 177–99.

- Cassidy, Frank, and Robert Bish (1989), *Indian Government: Its Meaning in Practice* (Institute for Research on Public Policy, Halifax).
- Castles, Stephen, and Mark Miller (1993), *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern Age* (Macmillan, Basingstoke).
- Citizen's Forum on Canada's Future (1991), *Report to the People and Government of Canada* (Supply and Services, Ottawa).
- Clarke, Paul Barry (1994) (ed.), *Citizenship* (Pluto Press, London).
- Claude, Inis (1955), *National Minorities: An International Problem* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
- Cochran, David Carroll (1999), *The Color of Freedom: Race and Contemporary American Liberalism* (State University of New York Press, Albany, NY).
- Codjoe, Henry (1994), 'Black Nationalists Beware! You Could be Called a Racist for Being "Too Black and African"', in Carl James and Adrienne Shad (eds.) *Talking about Difference* (Between the Lines Press, Toronto), 231-6.
- Cohen, Marshal (1985), 'Moral Skepticism and International Relations', in Charles Beitz (ed.), *International Ethics* (Princeton University Press, Princeton), 3-50.
- Colas, Dominique, Claude Emeri, and Jacques Zylberberg (1991) (eds.), *Citoyenneté et Nationalité: perspectives en France et au Québec* (Presses Universitaires de France, Paris).
- Commission on Systemic Racism in the Ontario Criminal Justice System (1995), *Racism Behind Bars: The Treatment of Black and Other Racial Minority Prisoners in Ontario Prison* (Interim Report, Toronto).
- Condorcet, Jean (1795), *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* ed. S. Hampshire (Greenwood Press, Westport, 1955).
- Connolly, William (1991), *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (Cornell University Press, Ithaca, NY).
- (1995), *The Ethos of Pluralization* (University of Minnesota Press, Minneapolis).
- Connor, Walker (1972), 'Nation-Building or Nation-Destroying', *World Politics* 24: 319-55.
- (1973), 'The Politics of Ethnonationalism', *Journal of International Affairs* 27/1: 1-21.
- (1984), *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy* (Princeton University Press, Princeton).
- (1999), 'National Self-Determination and Tomorrow's Political Map', in Alan Cairns et al. (eds.) *Citizenship, Diversity and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives* (McGill-Queen's University Press, Montreal), 163-76.
- Coser, Rose Lamb (1991), *In Defense of Modernity: Role Complexity and Individual Autonomy* (Stanford University Press, Stanford).
- Couture, Jocelyne, Kai Nielsen, and Michel Seymour (1998) (eds.), *Rethinking Nationalism* (University of Calgary Press, Calgary).
- Crête, Jean and Jacques Zylberberg (1991), 'Une problématique floue: l'autoreprésentation du citoyen au Québec', in Colas et al. (1991: 423-33).
- Cuddihy, John Murray (1978), *No Offense: Civil Religion and Protestant Taste* (Seabury Press, New York).

- da Cunha, Manuela (1992), 'Custom Is not a Thing, It Is a Path: Reflections on the Brazilian Indian Case', in Abdullah Ahmed An-Na'aim (ed.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspective* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia), 276-94.
- Daes, Erica-Irene (1993), 'Consideration on the Right of Indigenous Peoples to Self-Determination', *Transnational Law and Contemporary Problems* 3: 1-11.
- Daly, Herman, and John Cobb Jr. (1989), *For the Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment and a Sustainable Future* (Beacon Press, Boston).
- Daudelin, Jean (1993), 'L'environnement comme Cheval de Troie? Le Cas de l'Amazonie brésilienne' (paper presented to the annual meetings of the Canadian Political Science Association, Ottawa, June 1993).
- Davis, Bob (1994), 'Global Paradox: Growth of Trade Binds Nations, but It Also Can Spur Separatism', *Wall Street Journal*, 30 June 1994: A1.
- de Onis, Juan (1992), *The Green Cathedral: Sustainable Development of Amazonia* (Oxford University Press, New York).
- de Sousa Santos, Bonaventura (1996), *Toward a New Common Sense* (Routledge, London).
- de Varennes, Fernand (1996), *Language, Minorities and Human Rights* (Kluwer, The Hague).
- Dei, George (1994), 'Reflections of an Anti-Racist Pedagogue', in Lorna Edwin and David MacLennan (eds.), *Sociology of Education in Canada* (Copp Clark Longman, Toronto), 290-310.
- (1995), '(Re)Conceptualizing Black Studies in Canadian Schools', *Canadian and International Education* 24/1: 1-19.
- Dion, Stéphane (1991), 'Le Nationalisme dans la Convergence Culturelle', in R. Hudon and R. Pelletier (eds.) *L'Engagement Intellectuel: Melanges en l'honneur de Léon Dion* (Les Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy), 291-311.
- (1994), 'La fédéralisme fortement asymétrique', in Seidle (1994), 133-52.
- Dobson, Andrew (1990), *Green Political Thought* (Unwin Hyman, London).
- (1991), *The Green Reader* (Mercury House, San Francisco).
- Donaldson, Susan (1995), *Un-LINC-ing Language and Integration* (MA Thesis, Department of Linguistics and Applied Language Studies, Carleton University).
- Donner, Wendy (1996), 'Inherent Value and Moral Standing in Environmental Change', in Hampson and Reppy (1996: 52-74).
- Donnelly, Jack (1990), 'Human Rights, Individual Rights, Collective Rights', in J. Bertin et al., *Human Rights in a Pluralist World* (London, Meckler).
- Dreidger, Leo (1996), *Multi-Ethnic Canada: Identities and Inequalities* (Oxford University Press, Toronto).
- Dupuy, René-Jean (1980), *The Right to Development at the International Level* (Sijthoff & Noordhoff: Alphen aan den Rijn).
- Dworkin, R. (1981), 'What is Equality? Part II: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs* 10/4: 283-345.
- (1985), *A Matter of Principle* (Harvard University Press, London).

- Dworkin, R. (1992), 'Deux Conceptions de la Démocratie', in Lenoble and Dewandre (1992) 111–35.
- Eckersley, Robyn (1992), *Environmentalism and Political Theory* (State University of New York Press, Albany).
- ECMI (1998), 'From Ethnopolitical Conflict to Inter-Ethnic Accord in Moldova' (European Centre for Minority Issues, Report #1, Flensburg, Germany),
- Eisenberg, Avigail (1998), 'Individualism and Collectivism in the Politics of Canada's North', in Joan Anderson, Avigail Eisenberg, Sherril Grace, and Veronica Strong-Boag (eds.), *Painting the Maple: Essays on Race, Gender and the Construction of Canada* (University of British Columbia Press, Vancouver).
- Elazar, Daniel (1987a), *Exploring Federalism* (University of Alabama, Tuscaloosa).
- (1987b), 'The Role of Federalism in Political Integration', in D. Elazar (ed.), *Federalism and Political Integration* (Turtledove Publishing, Ramat Gan, Israel).
- (1994), *Federalism and the Way to Peace* (Institute of Intergovernmental Affairs, Queen's University, Kingston, Ont.).
- Elkins, David (1992), *Where Should the Majority Rule? Reflections on Non-Territorial Provinces and Other Constitutional Proposals* (Centre for Constitutional Studies, University of Alberta).
- Emler, N., and S. Reicher (1987), 'Orientations to Institutional Authority in Adolescents', *Journal of Moral Education* 16/2: 108–16.
- Engel, J. Ronald (1988), 'Ecology and Social Justice: The Search For a Public Environmental Ethic', in Roger Hatch and Warren Copeland (eds.), *Issues of Justice: Social Sources and Religious Meanings* (Mercer University Press).
- Engels, Friedrich (1952), 'Hungary and Panslavism' (1849), in Paul Blackstock and Bert Hoselitz (eds.), *The Russian Menace to Europe* (Free Press, Glencoe).
- Falk, Richard (1995), 'The World Order between Inter-State Law and the Law of Humanity: The Role of Civil Society Institutions', in Archibugi and Held (1995: 163–79).
- Favell, Adrian (1999), 'Applied Political Philosophy at the Rubicon', *Ethical Theory and Moral Practice* 1/2: 255–78.
- Feit, Harvey (1980), 'Negotiating Recognition of Aboriginal Rights: History, Strategies and Reactions to the James Bay and Northern Quebec Agreement', *Canadian Review of Anthropology* 1/2: 159–72.
- Fierlbeck, Katherine (1991), 'Redefining responsibilities: the politics of citizenship in the United Kingdom', *Canadian Journal of Political Science* 24/3: 575–83.
- Fleras, Augie (1994), 'Media and Minorities in a Post-Multicultural Society', in Berry and Laponce (1994: 267–92).
- and Jean Elliot, *Unequal Relations: An Introduction to Race, Ethnic and Aboriginal Dynamics in Canada*, 2nd edn. (Prentice Hall, Scarborough).
- Forst, Rainer (1997), 'Foundations of a Theory of Multicultural Justice', *Constellations* 4/1: 63–71.
- Forsyth, Murray (1989), 'Introduction', in M. Forsyth (ed.), *Federalism and Nationalism* (Leicester University Press, Leicester).

- Foster, Cecil (1996), *A Place Called Heaven: The Meaning of Being Black in Canada* (HarperCollins, Toronto).
- Franck, Thomas (1997), 'Tribe, Nation, World: Self-Identification in the Evolving International System', *Ethics and International Affairs* 11: 151–69.
- Fraser, Nancy (1995), 'From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age', *New Left Review* 212: 68–93.
- Frideres, James (1997), 'Edging into the Mainstream', in S. Isajiw (ed) *Multiculturalism in North America and Europe: Comparative Perspectives on Interethnic Relations and Social Incorporation* (Canadian Scholar's Press, Toronto): 537–562.
- Gagliardo, John (1980), *Reich and Nation: The Holy Roman Empire as Idea and Reality* (Indiana University Press).
- Gagnon, Alain-G. (1993), 'The Political Uses of Federalism', in Michael Burgess and Alain-G. Gagnon (eds.) *Comparative Federalism and Federation: Competing Traditions and Future Directions* (University of Toronto Press, Toronto), 15–44.
- and Joseph Garcea (1988), 'Quebec and the Pursuit of Special Status', in R. D. Olling and M. W. Westmacott (eds.) *Perspectives on Canadian Federalism* (Prentice-Hall, Scarborough), 304–25.
- Galenkamp, Marlies (1993), *Individualism and Collectivism: The Concept of Collective Rights* (Rotterdamse Filosofische Studies, Rotterdam).
- Galston, William (1991), *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State* (Cambridge University Press, Cambridge).
- (1995), 'Two Concepts of Liberalism', *Ethics* 105/3: 516–34.
- Gans, Chaim (1998), 'Nationalism and Immigration', in *Ethical Theory and Moral Practice* 1/2: 159–80.
- Garet, Ronald (1983), 'Communitality and Existence: The Rights of Groups', *Southern California Law Review* 56/5: 1001–75.
- Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism* (Blackwell, Oxford).
- Gilbert, Paul (1998), *Philosophy of Nationalism* (Westview, Boulder, Colo.).
- Glazer, Nathan (1983), *Ethnic Dilemmas: 1964–1982* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
- (1997), *We Are All Multiculturalists Now* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
- Glendon, M. A. (1991), *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse* (Free Press, New York).
- Goodin, Robert (1990), 'International Ethics and the Environmental Crisis', *Ethics and International Affairs* 4: 91–105.
- Government of Canada (1991), *Shared Values: The Canadian Identity* (Supply and Services, Ottawa).
- Government of Quebec (1990), *Let's Build Quebec Together: Vision: A Policy Statement on Immigration and Integration* (Quebec City).
- Greenfeld, Liah (1992), *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

- Grimm, Dieter (1995), 'Does Europe Need A Constitution?', *European Law Journal* 1/3: 282-302.
- Grin, Francois (1999) 'Language Policy in Multilingual Switzerland: Overview and Recent Developments', ECMI Brief #2 (European Centre for Minority Issues, Flensburg).
- Guéhenno, Jean-Marie (1995), *The End of the Nation-State* (University of Minnesota Press, Minneapolis).
- Gurr, Ted (1993), *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflict* (Institute of Peace Press, Washington, DC).
- Gutmann, Amy (1987), *Democratic Education* (Princeton University Press, Princeton).
- (1993), 'The Challenge of Multiculturalism to Political Ethics', *Philosophy and Public Affairs* 22/3: 171-206.
- and Anthony Appiah (1996) *Color Conscious* (Princeton University Press).
- Gwyn, Richard (1995), *Nationalism without Walls: The Unbearable Lightness of Being Canadian* (McClelland and Stewart, Toronto).
- Habermas, Jürgen (1992), 'Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe', *Praxis International* 12/1: 1-19.
- Hacker, Andrew (1992), *Two Nations: Black and White, Separate, Hostile and Unequal* (Ballantine, New York).
- Halstead, J. M. (1990), 'Muslim Schools and the Ideal of Autonomy', *Ethics in Education* 9/4: 4-6.
- Halstead, Mark (1991), 'Radical Feminism, Islam and the Single-Sex School Debate', *Gender and Education* 3/1: 263-78.
- Hamilton, Alexander, James Madison, and John Jay (1982), *The Federalist Papers* (Bantam, New York).
- Hampson, Fen, and Judith Reppy (eds.) (1996), *Earthly Goods: Environmental Change and Social Justice* (Cornell University Press, Ithaca, NY).
- Hannum, Hurst (1990), *Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination: The Adjudication of Conflicting Rights* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia).
- (1993), (ed.), *Documents on Autonomy and Minority Rights* (Martinus Nijhoff, Boston).
- Harles, John (1993), *Politics in the Lifeboat: Immigrants and the American Democratic Order* (Westview Press, Boulder, Colo.).
- Hartney, Michael (1991), 'Some Confusions Concerning Collective Rights', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 4/2: 293-314.
- Hawkins, Freda (1989), *Critical Years in Immigration: Canada and Australia Compared* (McGill-Queen's University Press, Montreal).
- He, Boagang (1998), 'Can Kymlicka's Liberal Theory of Minority Rights be Applied in East Asia?', in Paul van der Velde and Alex McKay (eds.), *New Developments in Asian Studies: An Introduction* (Kegan Paul, London).
- Heater, Derek (1990), *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education* (Longman, London).

- Held, David (1995), *Democracy and the Global Order—From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Polity Press, London).
- (1999), 'The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization' in Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon (eds.), *Democracy's Edges* (Cambridge University Press, Cambridge), 84–111.
- Hemming, John (1987), *Amazon Frontier: The Defeat of the Brazilian Indians* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
- Henderson, James Youngblood (1994), 'Empowering Treaty Federalism', *University of Saskatchewan Law Review* 58/2: 241–329.
- Henry, Frances (1994), *The Caribbean Diaspora in Toronto: Learning to Live with Racism* (University of Toronto Press, Toronto).
- Hobsbawm, E. J. (1990), *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality* (Cambridge University Press, Cambridge).
- Hoernlé, R. F. A. (1939), *South African Native Policy and the Liberal Spirit* (Lovedale Press, Cape Town).
- Hollinger, David (1995), *Postethnic America: Beyond Multiculturalism* (Basic Books, New York).
- (1998), 'National Culture and Communities of Descent', *Reviews in American History*, 26: 312–28.
- Horowitz, D. L. (1985), *Ethnic Groups in Conflict* (University of California Press, Berkeley).
- (1991), *A Democratic South Africa: Constitutional Engineering in a Divided Society* (University of California Press, Berkeley).
- (1997), 'Self-Determination: Politics, Philosophy and Law', in Shapiro and Kymlicka (1997: 421–63).
- House of Commons Special Committee on Participation of Visible Minorities in Canadian Society (1984), *Equality Now!* (Ottawa).
- Howse, Robert, and Karen Knop (1993), 'Federalism, Secession, and the Limits of Ethnic Accommodation: A Canadian Perspective', *New Europe Law Review* 1/2: 269–320.
- Hughes, James (1999), 'Institutional Responses to Separatism: Federalism and Transition to Democracy in Russia' (paper prepared for presentation to ASN conference, New York, April 1999).
- Hurrell, Andrew (1992), 'Brazil and the International Politics of Amazonian Deforestation', in Andrew Hurrell and Benedict Kingsbury (eds.), *International Politics of the Environment* (Oxford University Press, Oxford): 397–429.
- Ignatieff, Michael (1993), *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism* (Farrar, Straus, and Giroux, New York).
- Ignatiev, Noel (1995), *How the Irish Became White* (Routledge, New York).
- Ilishev, Ildus (1998), 'Russian Federalism: Political, Legal and Ethnolinguistic Aspects: A view from the Republic of Bashkortostan', *Nationalities Papers* 26/4: 723–39.
- Jasanoff, Sheila (1996), 'Science and Norms in Global Environmental Regimes' in Hampson and Reppy (1996: 173–97).

- Johnston, Darlene (1989), 'Native Rights as Collective Rights: A Question of Group Self-Preservation', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 2/1: 19-34. Reprinted in Kymlicka 1995b.
- Jupp, James (1995), 'The New Multicultural Agenda', *Crossings* 1/1: 38-41
- Juteau, Danielle, Marie McAndrew, and Linda Pietrantonio (1998), 'Multiculturalism à la Canadian and Integration à la Québécoise: Transcending their Limits', in Rainer Baubock (ed.), *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship* (Ashgate Aldershot), 95-110.
- Kaldor, Mary (1995), 'European Institutions, Nation-States and Nationalism', in Archibugi and Held (1995: 96-120).
- Karklins, R. (1994), *Ethnopolitics and the Transition to Democracy: The Collapse of USSR and Latvia* (Woodrow Wilson Center Press, Washington).
- Karmis, Dimitrios (1993), 'Cultures autochtones et libéralisme au Canada: les vertus médiatrices du communautarisme libéral de Charles Taylor', *Canadian Journal of Political Science* 26/1: 69-96.
- Karst, Kenneth (1986), 'Paths to Belonging: The Constitution and Cultural Identity', *North Carolina Law Review* 64: 303-77.
- Katz, Eric, and Lauren Oechsli (1993), 'Moving Beyond Anthropocentrism: Environmental Ethics, Development and the Amazon', *Environmental Ethics* 15: 49-59.
- Khasanov, Mansur (1999), 'The Making of the Statehood of Tatarstan: Stages and Prospects', *PRISM: A Biweekly Journal on the Post-Soviet States* 5/5 (12 March 1999).
- Kingsbury, Benedict (1995), '"Indigenous Peoples" as an International Legal Concept', in R. H. Barnes (ed.), *Indigenous Peoples of Asia* (Association of Asian Studies, Ann Arbor), 13-34.
- (1999), 'The Applicability of the International Legal Concept of "Indigenous Peoples" in Asia', in J. Bauer and D. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, (Cambridge University Press, Cambridge), 336-77.
- Kloss, Heinz (1977), *The American Bilingual Tradition* (Newbury House, Rowley Mass).
- Knopff, Rainer (1979), 'Language and Culture in the Canadian Debate: The Battle of the White Papers', *Canadian Review of Studies in Nationalism* 6/1: 66-82.
- Kothari, Smithu (1996), 'Social Movements, Ecology and Justice', in Hampson and Reppy (1996: 154-72).
- Kronowitz, R., Lichtman, J., McGloy, S., and Olsen, M. (1987), 'Toward Consent and Cooperation: Reconsidering The Political Status of Indian Nations', *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Review*, 22: 507-622.
- Kukathas, Chandran (1997), 'Cultural Toleration', in Shapiro and Kymlicka (1997: 69-104).
- Kymlicka, Will (1989), *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford University Press, Oxford).
- (1990a), *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford University Press, Oxford).

- (1990b), 'Two Theories of Justice', *Inquiry* 33/1: 99–119.
- (1995a), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford University Press, Oxford).
- (1995b) (ed.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford University Press, Oxford).
- (1998a), *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (Oxford University Press, Toronto).
- (1998b), 'Ethnic Relations in Eastern Europe and Western Political Theory', in Magda Opalski (ed.) *Managing Diversity in Plural Societies: Minorities, Migration and Nation-Building in Post-Communist Europe* (Forum Eastern Europe, Ottawa). A substantially expanded version will appear in Kymlicka and Opalski (2001).
- and Wayne Norman (1994), 'Return of the Citizen', *Ethics* 104/2: 352–81.
- (2000) (eds.), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford University Press, Oxford).
- and Magda Opalski (2001) (eds.), *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe* (Oxford University Press, forthcoming).
- Lapidoth, Ruth (1996), *Autonomy: Flexible Solutions to Ethnic Conflict* (Institute for Peace Press, Washington, DC).
- Laponce, J. A (1987), *Languages and their Territories* (University of Toronto Press, Toronto).
- (1993), 'The Case for Ethnic Federalism in Multilingual Societies: Canada's Regional Imperative', *Regional Politics and Policy* 3/1: 23–43.
- Larmore, Charles (1987), *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge University Press, Cambridge).
- Lehning, Percy (1998) (ed.), *Theories of Secession* (Routledge, London).
- Lejeune, Yves (1994), 'Le Fédéralisme en Belgique', in Seidle (1994: 171–86).
- Lemco, Jonathan (1991), *Political Stability in Federal Governments* (Praeger, New York).
- Lenoble, Jacques, and Nicole Dewandre (1992) (eds.), *L'Europe au Soir du Siècle: Identité et Démocratie* (Éditions Esprit, Paris).
- Levy, Jacob (1997), 'Classifying Cultural Rights', in Shapiro and Kymlicka (1997: 22–66).
- Lewis, Stephen (1992), *Report on Race Relations in Ontario* (Queen's Park, 1992).
- Lewis-Anthony, Sian (1998), 'Autonomy and the Council of Europe—With Special Reference to the Application of Article 3 of the First Protocol of the European Convention on Human Rights', in Markku Suksi (ed.), *Autonomy: Applications and Implications* (Kluwer, The Hague), 317–42.
- Light, Andrew, and Eric Katz (1996), 'Introduction: Environmental Pragmatism and Environmental Ethics as Contested Terrain', in A. Light and E. Katz (eds.) *Environmental Pragmatism* (Routledge, London).
- Long, J. A. (1991), 'Federalism and Ethnic Self-Determination: Native Indians in Canada', *Journal of Commonwealth and Comparative Politics* 29/2: 192–211.
- McCleary, Rachel (1991), 'The International Community's Claim to Rights in Brazilian Amazonia', *Political Studies* 39/4: 691–707.

- McDonald, Michael (1991a), 'Questions about Collective Rights', in D. Schneiderman (ed.) *Language and the State: The Law and Politics of Identity* (Les Editions Yvon Blais, Cowansville).
- McDonald, Michael (1991b), 'Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 4/2: 217-37.
- Macedo, Stephen (1990), *Liberal Virtues: citizenship, virtue and community* (Oxford University Press, Oxford).
- (1995), 'Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism', *Ethics* 105/3: 468-96.
- McGarry, John (1998), 'Demographic Engineering: The State-Directed Movements of Ethnic Groups as a Technique of Conflict Resolution', *Ethnic and Racial Studies* 21/4: 613-38.
- Macklem, Patrick (1993), 'Distributing Sovereignty: Indian Nations and Equality of Peoples', *Stanford Law Review* 45/5: 1311-67.
- McLaughlin, T.H. (1992a), 'Citizenship, Diversity and Education', *Journal of Moral Education* 21/3: 235-50.
- (1992b), 'The Ethics of Separate Schools', in Mal Leicester and Monica Taylor (eds.), *Ethics, Ethnicity and Education* (Kogan Page, London), 114-36.
- McMahan, Jeff, and Robert McKim (1997) (eds.), *The Morality of Nationalism* (Oxford University Press, New York).
- Magnusson, Warren (1996), *The Search for Political Space: Globalization, Social Movements and the Urban Political Experience* (University of Toronto Press, Toronto).
- Mansour, Gerda (1993), *Multilingualism and Nation Building* (Multilingual Matters, Clevedon).
- Margalit, Avishai, and Joseph Raz (1990), 'National Self-Determination', *Journal of Philosophy* 87/9: 439-61.
- Margalit, Avishai, and Moshe Halbertal (1994), 'Liberalism and the Right to Culture', *Social Research*, 61/3: 491-510.
- Martinez, Ruben Berros (1997), 'Puerto Rico's Decolonization', *Foreign Affairs*, Nov. 1997: 100-14.
- Mead, Lawrence (1986), *Beyond Entitlement: the social obligations of citizenship* (Free Press, New York).
- Medrano, Juan Díez (1995), *Divided Nations: Class, Politics and Nationalism in the Basque Country and Catalonia* (Cornell University Press, Ithaca, NY).
- Mill, J. S. (1972), *Considerations on Representative Government*, in *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, ed. H. Acton (J. M. Dent, London).
- Miller, David (1995), *On Nationality* (Oxford University Press, Oxford).
- (1998), 'Secession and the Principle of Nationality', in Couture et al. (1998: 261-82).
- et al. (1996), 'Symposium on David Miller's On Nationality', *Nations and Nationalism* 2/3: 407-51.
- Milne, David (1991), 'Equality or Asymmetry: Why Choose?', in Ronald Watts and Douglas Brown (eds.) *Options for a New Canada* (University of Toronto Press, Toronto), 285-307.

- Minow, Martha (1990a), *Making all the Difference: inclusion, exclusion and American Law* (Cornell University Press, Ithaca, NY).
- (1990b), 'Putting Up and Putting Down: Tolerance Reconsidered', in Mark Tushnet (ed.) *Comparative Constitutional Federalism: Europe and America* (Greenwood, New York), 77–113.
- Modood, Tariq (1994), 'Establishment, Multiculturalism, and British Citizenship', *Political Quarterly* 65/1: 53–73.
- Moore, Margaret (1998), (ed.), *National Self-Determination and Secession* (Oxford University Press, Oxford).
- Moskos, Charles, and John Sibley Butler (1996), *All That We Can Be: Black Leadership and Racial Integration the Army Way* (Basic Books, New York).
- Mouffe, Chantal (1992) (ed.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community* (Routledge, London).
- Mulgan, Geoff (1991), 'Citizens and Responsibilities', in Andrews (1991: 37–49).
- Myers, Norman (1992), 'The Anatomy of Environmental Action: The Case of Tropical Deforestation', in Andrew Hurrell and Benedict Kingsbury (eds.), *International Politics of the Environment* (Oxford University Press, Oxford).
- Narveson, Jan (1991), 'Collective Rights?', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 4/2: 329–45.
- Nelson, Jack (1980), 'The Uncomfortable Relationship between Moral Education and Citizenship Instruction', in Richard Wilson and Gordon Schochet (eds.), *Moral Development and Politics* (Praeger), 256–85.
- Neumann, Franz (1962), 'Federalism and Freedom: A Critique', in Arthur MacMahon (ed.), *Federalism: Mature and Emergent* (Russell and Russell, New York), 44–57.
- Newman, S. (1996), *Ethnoregional Conflicts in Democracies: Mostly Ballots, Rarely Bullets* (Greenwood, London).
- Nickel, James (1995), 'The Value of Cultural Belonging', *Dialogue* 33/4: 635–42.
- Nietschmann, Bernard (1987), 'The Third World War', *Cultural Survival Quarterly* 11/3: 1–16.
- Norman, W. J. (1994), 'Towards a Normative Theory of Federalism', in Judith Baker (ed.) *Group Rights* (University of Toronto Press, Toronto), 79–100.
- (1995), 'The Ideology of Shared Values', in Joseph Carens (ed.), *Is Quebec Nationalism Just?* (McGill-Queen's University Press, Montreal), 137–59.
- (1996), 'Prelude to a Liberal Morality of Nationalism', in S. Brennan, T. Isaacs, and M. Milde (eds.), *A Question of Values* (Rudopi Press, Amsterdam), 189–208.
- (1999), 'Theorizing Nationalism (Normatively): The First Steps', in Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Nationalism* (State University of New York Press, Albany), 51–66.
- Norris, Alexander (1998), 'Immigrant Students Back Bill 101', *The Gazette* (Montreal), 29 October.
- O'Brien, Sharon (1987), 'Cultural Rights in the United States: A Conflict of Values', *Law and Inequality Journal* 5: 267–358.

- O'Brien, Sharon (1989), *American Indian Tribal Governments* (University of Oklahoma Press).
- Office of Multicultural Affairs (1995), *What is Multiculturalism?* (Office of Multicultural Affairs, Department of the Prime Minister, Canberra, April 1995).
- Ogbu, John (1988), 'Diversity and Equity in Public Education: Community Forces and Minority School Adjustment and Performance', in R. Haskins and D. MacRae (eds.) *Policies for America's Public Schools: Teachers, Equity and Indicators* (Ablex Publishers, Norwood, NJ), 127-70.
- Okin, Susan (1992), 'Women, Equality and Citizenship', *Queen's Quarterly* 99/1: 56-71.
- (1998), 'Mistresses of their own Destiny? Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit' (presented at the American Political Science Association annual meeting, Sept. 1998).
- Oldfield, Adrian (1990a), 'Citizenship: An Unnatural Practice?', *Political Quarterly* 61: 177-87.
- (1990b), *Citizenship and Community: civic republicanism and the modern world* (Routledge, London).
- Parekh, Bhikhu (1994), 'Decolonizing Liberalism', in Aleksandras Shiromas (ed.) *The End of 'Isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse* (Blackwell, Oxford), 85-103.
- (1997) 'Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship', *Constellations* 4/1: 54-62.
- Paris, David (1991), 'Moral Education and the "Tie that Binds" in Liberal Political Theory', *American Political Science Review* 85/3: 875-901.
- Patil, S. H. (1998) 'State Formation in Federal India', in Abdulrahim Vijapur (ed.), *Dimensions of Federal Nation Building* (Manak, Delhi), 148-59.
- Penz, Peter (1992), 'Development Refugees and Distributive Justice: Indigenous Peoples, Land and the Developmentalist State', *Public Affairs Quarterly* 6/1: 105-31.
- (1993), 'Colonization of Tribal Lands in Bangladesh and Indonesia: State Rationales, Rights to Land, and Environmental Justice', in Michael Howard (ed.) *Asia's Environmental Crisis* (Westview Press, Boulder, Colo.), 37-72.
- Peterson, Nicolas, and Will Sanders (1998), *Citizenship and Indigenous Australians* (Cambridge University Press, Cambridge).
- Pfaff, William (1993), *The Wrath of Nations: Civilization and the Furies of Nationalism* (Simon and Schuster, New York).
- Phillips, Anne (1995), *The Politics of Presence: Issues in Democracy and Group Representation* (Oxford University Press, Oxford).
- Philpott, Daniel (1995), 'In Defense of Self-Determination', *Ethics* 105/2: 352-85.
- Pithard, Petr (1994), 'Czechoslovakia: The Loss of the Old Partnership', in Seidle (1994: 163-9).
- Plamenatz, John (1960), *On Alien Rule and Self-Government* (Longman, London).
- Pocock, J. G. A. (1992), 'The Ideal of Citizenship Since Classical Times', *Queen's Quarterly* 99/1: 33-55.

- Pogge, Thomas (1995), 'How Should Human Rights Be Conceived?', in *Jahrbuch für Recht und Ethik* 3: 103–20.
- Portillo, Mariano Negrón (1997), 'Puerto Rico: Surviving Colonialism and Nationalism', in Frances Negrón-Muntaner and Ramon Grossfoguel (eds.), *Puerto Rican Jam: Essays on Culture and Politics* (University of Minnesota Press, Minneapolis), 39–56.
- Prucha, Francis Paul (1994), *American Indian Treaties: The History of a Political Anomaly* (University of California Press, Berkeley).
- Putnam, Robert (1993), *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton University Press, Princeton).
- Raikka, Juha (1996) (ed.), *Do We Need Minority Rights?* (Kluwer, Dordrecht).
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice* (Oxford University Press, London).
- (1980), 'Kantian Constructivism in Moral Theory', *Journal of Philosophy* 77/9: 515–72.
- (1982), 'Social Unity and Primary Goods', in A. Sen and B. Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge University Press, Cambridge), 159–85.
- (1988), 'The Priority of Right and Ideas of the Good', *Philosophy and Public Affairs* 17/4: 251–76.
- (1993a), *Political Liberalism* (Columbia University Press, New York).
- (1993b), 'The Law of Peoples', in S. Shute and S. Hurley (eds.) *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993* (Oxford University Press, Oxford), 41–82.
- Raz, Joseph (1986), *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, Oxford).
- (1994), 'Multiculturalism: A Liberal Perspective', *Dissent*, Winter 1994: 67–79.
- (1998), 'Multiculturalism', *Ratio Juris* 11/3: 193–205.
- RCAP (1996), *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. ii: Restructuring the Relationship* (Ottawa, 1996).
- RCERPF—see Royal Commission on Electoral Reform and Party Financing.
- Réaume, Denise (1991), 'The Constitutional Protection of Language: Security or Survival?', in D. Schneiderman (ed.) *Language and the State: the law and politics of identity* (Les Éditions Yvon Blais, Cowansville), 117–41.
- (1995), 'Justice between Cultures: Autonomy and the Protection of Cultural Affiliation', *UBC Law Review* 29/1: 121.
- Rees, J. C. (1971), *Equality* (Macmillan, London).
- (1985), *John Stuart Mill's On Liberty* (Oxford University Press, Oxford).
- Resnick, Philip (1994), 'Toward a Multination Federalism', in Seidle (1994: 71–90).
- Resnik, Judith (1989), 'Dependent Sovereigns: Indian Tribes, States, and the Federal Courts', *University of Chicago Law Review* 56: 671–759.
- Reus-Smith, Christian (1996), 'The Normative Structure of International Society', in Hampson and Reppy (1996: 96–121).
- Rose, Peter (1989), 'Asian Americans: From Pariahs to Paragons', in James S. Frideres (ed.), *Multiculturalism and Intergroup Relations* (Greenwood Press, New York), 107–22.

- Royal Commission on Electoral Reform and Party Financing (1991). *Reforming Electoral Democracy: Final Report*, vols. i and ii (Supply and Services, Ottawa).
- Rubinstein, Alvin (1993), 'Is Statehood for Puerto Rico in the National Interest?', In *Depth: A Journal for Values and Public Policy* Spring 1993: 87-99.
- Sagarin, Edward, and Robert Kelly (1985), 'Polylingualism in the United States of America: A Multitude of Tongues Amid a Monolingual Majority', in William Beer and James Jacob (eds.), *Language Policy and National Unity* (Rowman and Allenheld, Totowa).
- Sakwa, Richard (1998), 'Liberalism and Postcommunism', presented at conference on 'Liberalism at the Millenijum', Gregynog, Wales, February 1998.
- Sandel, Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, Cambridge).
- (1996), *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
- Schlereth, Thomas (1977), *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought* (University of Notre Dame Press, Notre Dame).
- Schlesinger, Arthur (1992), *The Disuniting of America* (Norton, New York).
- Schmidt, Alvin (1997), *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America* (Praeger).
- Schneiderman, David (1998), 'Human Rights, Fundamental Differences? Multiple Charters in a Partnership Frame', in Guy Laforest and Roger Gibbins (eds.), *Beyond the Impasse* (Institute for Research on Public Policy, Montreal) 147-85.
- Schwartz, Warren (1995) (ed.), *Justice in Immigration* (Cambridge University Press, Cambridge).
- Seekings, Jeremy, and Courtney Jung (1997), '"That Time was Apartheid: Now It's the New South Africa"', in Will Kymlicka and Ian Shapiro (eds.), *Ethnicity and Group Rights* (New York University Press, New York), 504-39.
- Seidle, Leslie (1994) (ed.), *Seeking a New Canadian Partnership: Asymmetrical and Confederal Options* (Institute for Research on Public Policy, Montreal).
- Senelle, Robert (1989), 'Constitutional Reform in Belgium: From Unitarism towards Federalism', in Murray Forsyth (ed.), *Federalism and Nationalism* (Leicester University Press, Leicester), pp. 51-95.
- Shachar, Ayelet (1998), 'Group Identity and Women's Rights in Family Law: The Perils of Multicultural Accommodation', *Journal of Political Philosophy* 6: 285-305.
- (1999), 'The Paradox of Multicultural Vulnerability', in Christian Joppke and Steven Lukes (eds.), *Multicultural Questions* (Oxford University Press, Oxford), 87-111.
- Shadd, Adrienne (1994), 'Where are You Really From? Notes of an 'Immigrant' from North Buxton, Ontario', in Carl James and Adrienne Shadd (eds.), *Talking about Difference: Encounters in Culture, Language and Identity* (Between the Lines Press, Toronto).
- Shafir, Gershon (1995), *Immigrants and Nationalists: Ethnic Conflict and Accommodation in Catalonia, the Basque Country, Latvia and Estonia* (State University of New York Press, Albany).

- (1998) *The Citizenship Debates: A Reader* (University of Minnesota Press, Minneapolis).
- Shapiro, Ian, and Will Kymlicka (1997) (eds.), *Ethnicity and Group Rights* (New York University Press, New York).
- Shue, Henry (1988), 'Mediating Duties', *Ethics* 98/4: 687–704.
- (1992), 'The Unavoidability of Justice' in *International Politics of the Environment*, eds. Andrew Hurrell and Benedict Kingsbury (Oxford University Press, Oxford).
- (1993), 'Subsistence Emissions and Luxury Emissions', *Law and Policy* 15/1: 39–59.
- Simeon, Richard (1997), 'Citizens and Democracy in the Emerging Global Order', in Thomas Courchene (ed.) *The Nation State in a Global/Information Era* (John Deutsch Institute for Policy Studies, Queen's University, Kingston, Canada), 299–314.
- Skinner, Quentin (1992), 'On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty', in Mouffe (1992a: 211–24).
- Smith, Graham (1996), 'Russia, Ethnoregionalism and the Politics of Federation', *Ethnic and Racial Studies* 19/2: 391–410.
- Smith, Rogers (1997), *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in American History* (Yale University Press, New Haven).
- Solomon, Patrick (1994), 'Academic Disengagement: Black Youth and the Sports Subculture from a Cross-National Perspective', in Lorna Erwin and David MacLennan (eds.), *Sociology of Education in Canada* (Copp Clark Longman, Toronto), 188–99.
- Spinner, Jeff (1994), *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State* (Johns Hopkins University Press, Baltimore).
- Stanley, F. G. (1961), *The Birth of Western Canada: A History of the Riel Rebellions* (University of Toronto Press, Toronto).
- Stark, Andrew (1992), 'English-Canadian Opposition to Quebec Nationalism', in R. Kent Weaver (ed.) *The Collapse of Canada?* (Brookings Institute, Washington, DC), 123–58.
- Statham, Robert (1998), 'US Citizenship Policy in the Pacific Territory of Guam', *Citizenship Studies* 2/1: 89–104.
- Strike, Kenneth (1994), 'On the Construction of Public Speech: Pluralism and Public Reason', *Educational Theory* 44/1: 1–26.
- Svensson, Frances (1979), 'Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and its Impact on American Indian Tribes', *Political Studies* 27/3: 421–39.
- Swaney, James, and Paulette Olson (1992), 'The Economics of Diversity: Lives and Lifestyles', *Journal of Economic Issues* 26/2: 1–25.
- Tamir, Yael (1993), *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, Princeton).
- Taylor, Charles (1991), 'Shared and Divergent Values', in Ronald Watts and D. Brown (eds.) *Options for a New Canada* (University of Toronto Press, Toronto), 53–76.

- Taylor, Charles (1992a), 'The Politics of Recognition', in Amy Gutmann (ed.) *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'* (Princeton University Press, Princeton), 25-73.
- (1992b), 'Quel Principe d'Identité Collective', in Lenoble and Dewandre (1992: 59-66).
- (1997), 'Nationalism and Modernity', in McMahan and McKim (1997: 31-55).
- Teague, Elizabeth (1994), 'Center-Periphery Relations in the Russian Federation', in Roman Szporluk (ed.), *National Identity and Ethnicity in Russia and the New States of Eurasia* (M. E. Sharpe, Armonk): 21-57.
- Thomas-Woolley, Barbara, and Edmond Keller (1994), 'Majority Rule and Minority Rights: American Federalism and African Experience', *Journal of Modern African Studies* 32/3: 411-28.
- Tilly, Charles (1975) 'Reflections on the History of European State-Making', in C. Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton University Press, Princeton), 3-83.
- Todorov, Tzvetan (1993), *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
- Tomasi, John (1995), 'Kymlicka, Liberalism, and Respect for Cultural Minorities', *Ethics*, 105/3: 580-603.
- Toronto Board of Education (1988), *Education of Black Students in Toronto: Final Report of the Consultative Committee* (Board of Education, Toronto).
- Tully, James (1995), *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge University Press, Cambridge).
- Turpel, M. E. (1989-90), 'Aboriginal Peoples and the Canadian Charter: Interpretive Monopolies, Cultural Differences', *Canadian Human Rights Yearbook* 6: 3-45.
- (1992), 'Does the Road to Quebec Sovereignty Run Through Aboriginal Territory?', in D. Drache and R. Perin (eds.), *Negotiating with a Sovereign Quebec* (Lorimer, Toronto), 93-106.
- Valls, Andrew (1999), 'Reconsidering Black Nationalism' (paper presented at conference on 'Nationalism, Identity and Minority Rights', Bristol, September 1999).
- Van Dyke, Vernon (1977), 'The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory', *World Politics* 29/3: 343-69.
- (1982), 'Collective Rights and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought', *Journal of Politics* 44: 21-40.
- (1985), *Human Rights, Ethnicity and Discrimination* (Greenwood, Westport).
- van Gunsteren, Herman (1978), 'Notes on a Theory of Citizenship', in Pierre Birnbaum, Jack Lively, and Geraint Parry (eds.), *Democracy, Consensus and Social Contract* (London, Sage), 9-35.
- (1998), *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies* (Westview Press, Boulder, Colo.).
- Varady, Tibor (1997), 'Majorities, Minorities, Law and Ethnicity: Reflections on the Yugoslav Case', *Human Rights Quarterly* 19: 9-54.

- Verney, Douglas (1995), 'Federalism, Federative Systems and Federations: The United States, Canada, and India', *Publius: The Journal of Federalism* 25/2: 81-97.
- Waldron, Jeremy (1992), 'Supeseding Historic Injustice', *Ethics* 103/1: 4-28.
- (1995), 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', in Kymlicka (1995b: 93-121).
- (1998), 'Whose Nuremberg Laws?', *London Review of Books* 20/6 (19 March 1998).
- Walker, Graham (1997), 'The Idea of Non-Liberal Constitutionalism', in Shapiro and Kymlicka (1997: 154-84).
- Wallace, Iain and David Knight (1996), 'Societies in Space and Time', in Hampson and Reppy (1996: 75-95).
- Walzer, Michael (1983), *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Blackwell, Oxford).
- (1989), 'Citizenship', in T. Ball and J. Farr (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge University Press, Cambridge), 211-19.
- (1992a), 'The Civil Society Argument', in Mouffe (1992: 89-107).
- (1992b), *What it Means to be an American* (Marsilio, New York).
- (1992c), 'The New Tribalism', *Dissent* Spring 1992, 164-71.
- (1992d), 'Comment', in Amy Gutmann (ed.) *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'* (Princeton University Press, Princeton), 99-103.
- (1995), 'Pluralism in Political Perspective', in Kymlicka (1995b: 139-54).
- (1997), *On Toleration* (Yale University Press, New Haven).
- Ward, Cynthia (1991), 'The Limits of "Liberal Republicanism": Why Group-Based Remedies and Republican Citizenship Don't Mix', *Columbia Law Review* 91/3: 581-607.
- Webber, Jeremy (1994), *Reimagining Canada: Language, Culture Community and the Canadian Constitution* (McGill-Queen's University Press, Montreal).
- Weber, E. (1976), *Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France 1870-1914* (Chatto and Windus: London).
- Weinstein, Brian (1983), *The Civic Tongue: Political Consequences of Language Choice* (Longman, New York).
- Wheare, Kenneth (1962), 'Federalism and the Making of Nations', in Arthur MacMahon (ed.), *Federalism: Mature and Emergent* (Russell and Russell, New York), 28-43.
- (1964), *Federal Government*, 4th edn. (Oxford University Press, New York).
- Wheatley, Steven (1997), 'Minority Rights and Political Accommodation in the "New" Europe', *European Law Review*, vol. 22 Supplement, pp. HRC63-HRC81.
- White, Patricia (1992), 'Decency and Education for Citizenship', *Journal of Moral Education* 21/3: 207-16.
- Williams, Dorothy (1989), *Blacks in Montreal 1628-1986: An Urban Demography* (Les Editions Yvon Blais, Cowansville).
- Williams, Melissa (1998), *Voice, Trust and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation* (Princeton University Press, Princeton).

- Willigenburg, Theo van, Robert Heeger, and Wibren van den Burg (1995) (eds.), *Nation, State and the Coexistence of Different Communities* (Kok Pharos Publishing, Kampen).
- Wilson, William Julius (1978), *The Declining Significance of Race* (University of Chicago Press, Chicago).
- Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press, Princeton).
- (1993a), 'Justice and Communicative Democracy', in Roger Gottlieb (ed.), *Radical Philosophy: Tradition, Counter-Tradition, Politics* (Temple University Press, Philadelphia), 123–43.
- (1993b), 'Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict', in Judith Squires (ed.), *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value* (Lawrence and Wishart, London), 121–50.
- (1996), 'Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy', in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton University Press, Princeton), 120–35.
- (1997), 'A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy', *Constellations* 4/1: 48–53.